القسم الثالث

الإسلام الحركي: غلبة «سؤال الهوية» وتراجع «الشواغل التجديدية»

استهلال

يطلق على الحركات الإسلامية التي تتخذ من الإسلام مرجعاً ومنطلقاً فكريّاً وإيديولوجيّاً للعمل السِّياسيّ في العالمين العربي والإسلاميّ تسميات عدَّة من لدن الباحثين والمفكّرين، فقد أُطْلق على هذا التَّيار اسم «الأصوليَّة»[1] حيناً، و«الإسْلامويَّة»[2] حيناً آخر، وهو عند البعض يندرج تحت راية «الإسلام السِّياسيّ»[3]، أو «الإسلام الحركي»[4].

ويذهب آخرون إلى نعته بأنه حركةٌ «تماميَّة»[5]، وإن كانت هذه التَّسميات تتقارب فيما بينها مع فوارق دقيقةٍ في الدَّلالة، فإنَّها تشير إلى ظاهرةٍ واحدةٍ عموماً، وهي التَّنظيمات التي تقوم على الإسلام فكراً وأيديولوجيةً، وتسعى إلى تغيير الواقع وخاصَّة إلى قلب أنظمة الحُكْم في المنطقة العربيَّة والإسلاميَّة[6].

---

(١) حول مصطلح الأصولية، انظر: «ملف الأصولية،» **الوسط** (٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣)، ص ١٣؛ أحمد الموصللي: **الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب (بحث مقارن لمبادئ الأصوليين والإصلاحيين)** (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣)، وقراءة **نظرية تأسيسية في الخطاب الإسلامي الأصولي: نظريات المعرفة والدولة والمجتمع** (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣).

(٢) حول مصطلح الإسلاموية: انظر: زهرة بن عروس، أمقران أيت إيدير وفلة ميجك، **الإسلاموية السياسية: المأساة الجزائرية**، بمساعدة عبد الحميد بومزبر وجميلة عزين (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٢).

(٣) حول مصطلح الإسلام السياسي، انظر: أوليفيه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة نصير مروّة (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٤).

(٤) حول مصطلح الإسلام الحركي، انظر: عبد الرحيم بوهاها، **الإسلام الحركي: بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية** (بيروت: دار الطليعة؛ [د. م.]: رابطة العقلانيين العرب، ٢٠٠٦).

(٥) حول مصطلح التَّماميَّة، انظر: عبد اللطيف الهرماسي، **الحركة الإسلامية في تونس** (تونس: بيرم للنشر، ١٩٨٥). والتمامية، أو التمامي: تعريب حرفي لعبارتي integriste وintegrisme وهذا تعريبٌ دقيق بالاستناد إلى ما يراه أصحاب تيار التدين السياسي من الاعتقاد بتمام النصّ القرآني.

(٦) بوهاها، المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠.

وقد آثر الباحث، هنا، استخدام مصطلح «الإسلام الحركي»، للتمييز بين مقاربته والمقاربتين الثقافية والسياسية العامة.

يمثل «الإسلام الحركي» نموذجاً آخر من مقاربات الإصلاح السياسي. وقد برزت هذه المقاربة مع بداية الثلاثينيات من القرن العشرين، وإن كان البعض يعيد جذورها في العصر الحديث إلى الحركات الوهابية والسنوسية وغيرها، التي اتخذت أيضاً طابعاً حركياً، لكنها كانت محددة في نطاق إقليمي على خلاف الحركات الإسلامية المعاصرة، التي سرعان ما انتشرت ووجدت لها فروعاً وأنصاراً في مناطق مختلفة في العالم.

الجماعة الإسلامية المعاصرة الأم في العالم العربي هي جماعة الإخوان المسلمين، التي أسسها حسن البنا[٧] في مصر عام ١٩٢٨، وشهدت انتشاراً شعبياً واسعاً، فتأسست جماعات تنتمي لخطابها وفكرها، في دول عربية، خلال عقود قليلة، وقد شكّلت الجماعة لاحقاً فاعلاً سياسياً ملحوظاً في تلك الدول وساهمت في صوغ الحراك السياسي ومعادلاته، سواء شاركت في اللعبة السياسية أو كانت محظورة وخارج الحسبة.

الفكر السياسي للإخوان المسلمين، حول الإصلاح السياسي، تأطّر من خلال نخبة من المفكرين والمثقفين المنتمين للجماعة، وفي المقدمة الإمام حسن البنا، المؤسس والقائد الذي اغتيل في عام ١٩٤٩، بعد اتهام الجماعة له باغتيال رئيس الوزراء المصري مصطفى (باشا) النحاس.

---

(٧) حسن البنا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩)، ولد بالمحمودية في مديرية البحيرة بمصر، درس في مدرسة الرشاد الثانوية على يدي الشيخ محسن زهران، ومنها انتقل إلى المدرسة الإعدادية، ثم دخل دار المعلمين الأولية بدمنهور، وبعدها دخل دار العلوم بالقاهرة. تخرج في دار العلوم فعين مدرساً في بلدة الإسماعيلية حيث أسس الخلايا الأولى لجماعة الإخوان المسلمين، وكان ذلك في عام ١٩٢٨، انتقل إلى القاهرة مدرساً فانتقل معه المركز العام ومقر القيادة للجماعة، أسس في القاهرة جريدة **الإخوان المسلمين**، لنشر دعوته وكان بالفعل للدعوة انتشار واسع، إذ أصبح للجماعة فروع ومراكز في جميع أنحاء القطر المصري. ثم ما لبثت دعوة (الإخوان)، أن تخطت حدود مصر لتجد لها أنصاراً في الأقطار العربية الأخرى، وقد بلغت الجماعة أوج قوتها وانتشارها في أواخر العهد الملكي بمصر، اغتالته سلطات النظام الملكي في شارع عام كبير في القاهرة، وكان ذلك في ١١ شباط/ فبراير ١٩٤٩.

ومن آثاره: **رسالة التعاليم، ورسالة الجهاد، ودعوتنا في طور جديد، وبين الأمس واليوم، والرسائل الثلاث** (دعوتنا، إلى أي شيء ندعو الناس، نحو النور)، **والإخوان المسلمون تحت راية القرآن، ومشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي.**

في المرحلة التالية برزت شخصية سيد قطب[٨]، وقد انضم لاحقاً إلى جماعة الإخوان، وساهم في صوغ الخطاب الإخواني في العلاقة مع الحقبة الناصرية، التي شهدت مواجهة سياسية مع الجماعة، أسفرت عن مئات المعتقلين وعدد كبير من القتلى والإعدامات لقيادات الجماعة، كان آخرهم سيد قطب نفسه عام ١٩٦٦.

تنبثق تحولات وتطورات الخطاب السياسي الإخواني، حول موضوع الإصلاح السياسي، من طبيعة الظروف التاريخية والسياسية التي حكمت المراحل المختلفة، ورسمت صورة العلاقة بين الجماعة والنسق السياسي المحيط.

ففي المرحلة الأولى من عمر الجماعة، كان تركيز الإمام البنا على بناء حركة إسلامية تمتلك مؤسسات وفعاليات وأنشطة تكون بمثابة الرد الواقعي على موجة التغريب التي كانت تجتاح مصر في تلك الأيام، وتستغرق فئات اجتماعية واسعة.

وهذه الحركة هي ردّ، كذلك، على أطروحات سياسية علمانية تختزل

---

(٨) سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦)، ولد في قرية من قرى أسيوط بمصر لأب ميسور الحال منتسب إلى الحزب الوطني، أدخل المدرسة وهو في السادسة وحفظ القرآن وهو في العاشرة، أرسله أبوه بعد ذلك إلى القاهرة ليتم دراسته في الثانوية ثم ليتابع دراسته في (دار العلوم)، ليتخرج فيها عام ١٩٢٩. اشتغل في التعليم وأرسلته وزارة المعارف إلى أمريكا لدراسة نظام التعليم فرجع منها عام ١٩٥١، اعتزل الوظيفة ليتفرغ للتأليف والكتابة ـ وكان قد بدأ حياته الأدبية في مدرسة العقاد، لكنه ما لبث أن تحوّل عن الأدب الخالص إلى الفعالية الفكرية الإسلامية، وكان ذلك في أواخر الأربعينيات، في الوقت الذي أصبحت فيه (جماعة الإخوان المسلمين)، التي أسسها حسن البنا قوية فعالة.

وقد وجد سيد قطب في هذه الحركة تجسيداً لتطلعات خفية شكلت بعض وجودها قراءاته لمحمد عبده ومحمد رشيد رضا، انخرط في الجماعة وبدأ التأليف في تيارها فأصدر دراسات إسلامية، والعدالة الاجتماعية في الإسلام، في عام ١٩٤٨، ثم تلت ذلك كتب عديدة.

وبعد صراع عام ١٩٥٤، بين «الإخوان المسلمين»، وقادة الثورة في مصر تعرض سيد قطب هو وغيره من قادة الإخوان للاضطهاد والسجن، لكن النهاية الفاجعة التي مني بها السيد قطب قد جاءت غب إصداره مجموعة من الكتب الثورية الراديكالية (هذا الدين، والمستقبل لهذا الدين، ومعالم لهذا الدين، ومعالم في الطريق)، إذ زج به في السجن في عام ١٩٦٥، واتهم بالتآمر على النظام السياسي القائم وحكم عليه بالإعدام مع مجموعة من رفاقه، وقد تم تنفيذ هذا الحكم فعلاً في عام ١٩٦٦.

ولسيد قطب مؤلفات كثيرة منها: مهمة الشاعر في الحياة، وشعر الجيل الحاضر، وكتب وشخصيات، والنقد الأدبي: أصوله ومناهجه، وطفل من القرية، والتصوير الفني في القرآن، ودراسات إسلامية، ومشاهد القيامة في القرآن، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ومعركة الإسلام والرأسمالية، وفي ظلال القرآن (تفسير)، وخصائص التصور الإسلامي ومقوماته، والسلام العالمي والإسلام، وهذا الدين، والمستقبل لهذا الدين، ومعالم في الطريق.

الإسلام في النشاط الروحي والأخلاقي، وتنفي وجود نظام سياسي إسلامي معين تلزم به المجتمعات المسلمة اليوم، وأطروحات ثقافية تدعو إلى الاقتداء بالغرب في نمط الحياة والنظام السياسي والاجتماعي والأخلاقي.

حدّد حسن البنا أهدافه بصورة واضحة منذ البداية، بهدفين اثنين، **الأول** من رحم اللحظة التاريخية، ويتمثل في تحرير «الوطن الإسلامي» من الاستعمار الغربي، والاستقلال السياسي، إذ كانت أغلب الدول العربية تخضع للاستعمار الغربي. أمّا **الثاني** فيتمثل بمواجهة موجة التغريب الطاغية في مصر، وبناء واقع إسلامي جديد، يتجاوز الصور التقليدية الموجودة في المجتمع (العلماء، الطرق، الجمعيات الخيرية الخاصة..).

تحدي الصراع الاجتماعي والثقافي وتثبيت قواعد الجماعة ووجودها كان الهاجس الرئيس لحسن البنا، وقد نجح في ذلك وباتت الجماعة خلال سنوات معدودة تضمّ عدداً كبيراً من الأفراد ولها حضورها الشعبي الواسع.

في الفترة الناصرية (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠)، كان الصراع السياسي مع الحكم المصري الجديد «الضباط الأحرار» هو العنوان الرئيس، وقد تعرضت الجماعة للاعتقالات والإعدامات، ما كان يدفع بدوره إلى «فكر خاص» للأعضاء والأنصار يمتلك القدرة على تفسير حيثيات «المحنة» وشروطها وطريق الخروج منها، وهو ما تكفلت به أطروحة **معالم في الطريق** لسيد قطب.

يلتقط تلك المفارقة بين لحظتي البنا وقطب الباحث والمفكر رضوان السيد، فيصف التحول بين اللحظتين بأنه ذو طابع اعتقادي واجتماعي مع البنا ونضالي سياسي مع قطب. ويرصد السيد التحولات التي صنعها خطاب قطب بـ «ثلاثة تحولات: تحول الإسلام الإحيائي إلى إسلام نضالي، وتحول الإسلام النضالي إلى إسلام حزبي، والتحول عن كارزما «الجماعة» السنية التقليدية إلى كارزما الشريعة التي صارت موضوع التكليف الإلهي أو مقتضى الحاكمية الإلهية في المجال العملي».

لاحقاً، بمتابعة الخطاب السياسي الإخواني، يبدو أنه بقي متأثراً ومتذبذباً بين مقاربتي البنا وقطب، وتراوحت كتابات مثقفي وقيادات الجماعة بين هاتين الرؤيتين، على الرغم من أنّ جماعة الإخوان عملت في ما بعد على الحد من تأثير فكر قطب على تصورها لعملية التغيير، وقد تجلى ذلك في كتاب **دعاة لا قضاة** للمرشد العام الثاني، حسن الهضيبي

(١٩٧٧)، وتشير معلومات أنّ الكتاب حظي بقبول ورضا قادة الجماعة حينها.

برزت، في ما بعد أسماء عديدة في فضاء الخطاب الإخواني، وقدمت رؤاها للإصلاح السياسي، التي بقيت إما تدور في فلك البنا أو قطب، ومن هذه الأسماء فتحي يكن (من لبنان)، عبد الله عزام (الأردن وفلسطين)، سعيد حوّى ومصطفى السباعي (سورية)، راشد الغنوشي (تونس)، يوسف القرضاوي (مصر).

مع منتصف الثمانينيات (من القرن الماضي) بدت معالم الانهيار السوفياتي للعيان، وتحققت مع بداية التسعينيات، وأدى ذلك إلى تحولات سياسية عالمية نحو الديمقراطية والليبرالية، ما دفع بالخطاب الإخواني خطوات إلى الأمام في ميدان المشاركة السياسية والنيابية والعمل المدني والبلدي، وعزّز من قوة الاتجاه الإخواني المنفتح (البراغماتي) في مواجهة ما بات يعرف بالاتجاه العقائدي (الأيديولوجي) المحافظ.

في السنوات الأخيرة، ومع تداعيات الحرب على العراق، وبروز اتجاه في السياسات العالمية يبحث في موضوع العلاقة مع الحركات الإسلامية وإمكانيات الحوار والتعايش أصدرت جماعات إخوانية مبادرات للإصلاح تؤكد فيها قبولها وإيمانها باللعبة الديمقراطية في التغيير وعلى احترام ديناميكياتها من التعددية وحق المعارضة وحق إبداء الرأي وحقوق المرأة وغيرها، ما اعتُبر قفزة إلى الأمام في الحراك الداخلي لهذه الجماعات لصالح الاقتراب من النموذج الديمقراطي في التغيير والإصلاح السياسي، وهو خطاب يقطع بصورة كاملة مع تأثير مقاربة سيد قطب داخل الجماعة وكوادرها.

لا يقتصر «الإسلام الديمقراطي» أو «الانتخابي» (كما تصفه بعض الدراسات باعتبار قبول اللعبة الديمقراطية ومخرجاتها) على جماعة الإخوان المسلمين، فهنالك حركات إسلامية عربية أخرى تبنت الطريق الديمقراطية في الإصلاح السياسي وولجت إلى العملية السياسية وشاركت في الانتخابات البلدية والنيابية أو في عرائض الإصلاح، كما هي الحال في المغرب العربي (حزب العدالة والتنمية) والحركات الإسلامية في الخليج العربي، ذات الصيغة «السلفية الإصلاحية».

على الجهة المقابلة، شهدت تلك المرحلة، وتحديداً منذ النصف الثاني من القرن العشرين، بروز جماعات وأحزاب إسلامية أخرى تأخذ مساراً في التغيير والإصلاح مغايراً للمسار الإخواني، ولا يقبل في المحصلة بكامل مقولات اللعبة الديمقراطية باعتبارها أداة الوصول إلى الحكم.

بعض تلك الجماعات تتبنى العمل المسلح السري وأخرى تتبنى التغيير الجذري السلمي فيما هنالك من الأحزاب ما يتبنى (بصورة غير مباشرة) أسلوب الانقلاب العسكري.

وسوف ترحل دراسة هذا الاتجاهات داخل الخطاب الإسلامي إلى القسم التالي من الكتاب، نظراً لاختلاف المقاربات والتصورات بين هذين الاتجاهين.

فيما ستتناول الفقرات التالية أبرز ملامح الخطاب السياسي الإخواني في موضوع الإصلاح السياسي، لدى الرواد أولاً (حسن البنا، سيد قطب)، ثم لدى الجيل التالي نموذج فتحي يكن، الذي انتقل خطابه في تحولات عديدة راسياً على القبول بالديمقراطية والإصلاح، في المقابل محمد قطب باعتباره أبرز الوارثين لمقاربة أخيه.

ثم ستتناول الدراسة سؤال مبادرات الإصلاح السياسي الإخوانية الأخيرة، وما تطرحه من تساؤلات وإشكاليات حول المشروع الإخواني، وكذلك ستتناول تجربة الحزب الإسلامي في العراق بالولوج إلى العملية السياسية تحت الاحتلال، وما تثيره بدورها من سجال سياسي وفكري داخل الحركات الإسلامية بين مؤيد ومعارض.

وفقاً لهذه الرؤية، سيتكون القسم الحالي من الفصول التالية:

الفصل العاشر : جيل الرواد: بين البنا وقطب.. من الجماهيرية إلى «الاصطفائية».

الفصل الحادي عشر : فتحي يكن: الإصلاح المرحلي في سياق «التغيير الجذري».

الفصل الثاني عشر : محمد قطب.. بناء «قاعدة» الحكم الإسلامي.

الفصل الثالث عشر : الإخوان المسلمون و«السؤال الديمقراطي».

الفصل الرابع عشر : الحزب الإسلامي العراقي.. «الإصلاح السياسي في ظل الاحتلال».

الفصل الخامس عشر : «الإسلامية الوطنية».. في تفكيك «الازدواجية الداخلية».

الفصل العاشر

جيـل الـرواد:
بين البنّا وقطب.. من الجماهيرية إلى «الاصطفائية»

يجادل بعض الباحثين بأنّ مقاربتي البنا وقطب متفقتان في الأصول والجوهر، وإن اختلفتا في الفروع والشكليات. في حين يرى الباحث أنّ التشابه بين المقاربتين هو في «الهيكل العام» لتصور الإصلاح السياسي والملامح العامة لمراحله المتتالية، لكنهما تختلفان في جزء كبير من المضمون والعناوين الفرعية المؤثرة، فضلاً عن اختلاف المفاهيم الحاكمة في كلتا المقاربتين.

ما حافظ عليه قطب في مقاربة البنا هو الالتزام بوجود جماعة تتبنى الخطاب الإسلامي وتدعو المجتمع إليه، وتعمل على العمل بأحكام الإسلام وصولاً إلى إقامة الحكومة الإسلامية. لكن قطب قام ـ في المقابل ـ بتفريغ جزء كبير من محتوى ذلك التصور غارساً معاني جديدة تنبع من التأكيد على مفهوم الحاكمية الإلهية في مواجهة الجاهلية، مقدماً مواقف مختلفة تجاه المجتمع والنظام (البيئة التي تتحرك فيها الجماعة الإسلامية)، ويركز على تربية الأعضاء تربية إيمانية صارمة، تتخللها مرحلة المحنة والتنخيل لاستخلاص «الطليعة المؤمنة».

صحيح أنّ المقاربتين تركزان على تكوين حركة إسلامية تنتقل من بناء الفرد إلى المجتمع ثم الدولة، بينما تمثل موضوعة «الهوية» محوراً رئيساً تدور عليه كلتا المقاربتين، إلّا أنّ التحدي الرئيس الذي كان يقلق البنا هو

التغريب الاجتماعي والثقافي، فيما كان التحدي الذي يقلق قطب هو «الصراع الوجودي» مع السلطة السياسية، ما شكّل «فاصلة» نوعية بين الرجلين[1].

أولاً: البنّا: الإصلاح التدريجي من القاعدة إلى الهرم السياسي

تقوم رؤية حسن البنا في الإصلاح السياسي على بناء حركة إسلامية تعيد تقديم الإسلام بصورته الشمولية، وتؤسس من أجل تحقيق هذا الهدف مؤسسات ومدارس ونوادي ثقافية، بالإضافة إلى الوظيفة الدعوية في المجتمع، لاكتساب أفراد جدد، وتربيتهم تربية شاملة تراعي التوازن بين الأبعاد الروحية والأخلاقية والرياضية والثقافية والعلمية[2].

يقسّم البنا مراحل الدعوة إلى ثلاث رئيسة؛ **الأولى** هي مرحلة التعريف بالإسلام وأصوله وقيمه وأخلاقه ونظامه، **والثانية** هي التكوين الدقيق لأفراد الحركة الإسلامية لتكون قادرة على تحمل استحقاقات الدعوة، وتمثلها بصورة حية وفاعلة، **والثالثة** هي العمل المتواصل لتحقيق أهداف الجماعة، مع الإشارة إلى تداخل هذه المستويات الثلاثة وتشابكها[3].

ويتسلسل مشروع الإصلاح، لدى البنا، من عملية بناء الفرد المسلم ثم البيت المسلم فالمجتمع المسلم وأخيراً إقامة الحكومة المسلمة، ثم الوطن الإسلامي الكبير، فكل بقعة ارتفعت عليها راية الإسلام، وأخيراً نشر الدعوة إلى العالم أجمع[4].

وإذا كان هذا المشروع يعتمد على أدوات الدعوة والتربية والعمل

---

(١) انظر كذلك حول الخلافات الفكرية في موضوع الإصلاح السياسي بين حسن البنا وسيد قطب، في: عبد الله النفيسي، **الفكر الحركي للتيارات الإسلامية** (الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، ١٩٩٥)، ص ٢٧ ـ ٥٠، حيث يقارن بين مقاربتي البنا وقطب وكذلك سعيد حوّى باعتباره يمثّل مرحلة لاحقة تعكس الفكر الحركي لإخوان الشام، بخاصة في السنوات بين ١٩٧٠ ـ ١٩٩٣.

(٢) انظر: يوسف القرضاوي، **الإخوان المسلمون: «٧٠» عاماً في الدعوة والتربية والجهاد** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١)، ص ١٠٨ ـ ١٣١. قارن ذلك بـ: إبراهيم غرايبة، **جماعة الإخوان المسلمين في الأردن، ١٩٤٦ ـ ١٩٩٦** (عمّان: مركز الأردن الجديد للدراسات، ١٩٩٧)، ص ١٦٩ ـ ١٨٥.

(٣) انظر: حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (بيروت: دار الدعوة، ٢٠٠٢)، ص ١٥٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٩٥ ـ ٩٧.

الجماعي والمؤسسي للانتشار داخل المجتمع، فإنّ السؤال الأبرز يتمثل في الحلقة التي تربط بين إصلاح المجتمع والإصلاح السياسي (إصلاح السلطة السياسية)، إذ لا تبدو هذه الحلقة بالوضوح ذاته كما في الحلقات والمراحل السابقة.

ولعلّ هذا الربط هو ما سعى البنا إلى توضيحه في المراحل اللاحقة التي وصلت فيها الجماعة إلى درجة من القوة والحضور في المجتمع، وبدت معالم المواجهة السياسية بينها وبين خصومها، والتي تزامنت مع إرهاصات قيام الدولة القطرية وخروج الاستعمار من مصر، وتسيّد نخب سياسية وثقافية تختلف مع الإخوان في تصورها لطبيعة النظام الاجتماعي والنظام السياسي.

يلاحظ في هذا السياق تأكيد البنا على الفترة الطويلة التي من المفترض أن تأخذها عملية الإصلاح وإلى ضرورة الاستمرار في الإصلاح العام، وعدم التعجل في قطف الثمار السياسية إلّا بعد بلوغ مرحلة متقدمة في البناء التنظيمي والحركي، وهو بمثابة «الروافع» المطلوبة للنجاح في الاختبار السياسي «وفي الوقت الذي يكون فيه منكم ـ معشر الإخوان المسلمين ـ ثلاثمائة كتيبة قد جَهَّزت كل منها نفسها روحياً بالإيمان والعقيدة، وفكرياً بالعلم والثقافة، وجسمياً بالتدريب والرياضة، في هذا الوقت طالبوني بأن أخوض بكم لُجج البحار، وأقتحم بكم عنان السماء، وأغزو بكم كل عنيد جبار، فإني فاعل إن شاء الله»[٥].

ثمة إشارات متعددة على اتخاذ البنا، من حيث المبدأ، طرائق العمل السلمي للوصول إلى الهدف السياسي (إقامة الحكومة المسلمة)، إذ شارك في الانتخابات النيابية المصرية (وفشل، وقد اتهمت الجماعة الحكومة بالتزوير)، وتحدث عن النظام الدستوري واقترابه من النموذج الإسلامي في الحكم، موضحاً أنّ المطلوب هو تغيير نصوص في الدستور والقانون كي تتوافق مع الشريعة الإسلامية.

في المقابل، لم ينكر البنا إمكانية اللجوء إلى «القوة» لتحقيق الأهداف السياسية، لكنه يضع ذلك ضمن شروط وسياق معيّن، وليس مطلقاً، «إن

---

(٥) انظر: المصدر نفسه ص ١٧٧.

الإخوان المسلمين سيستخدمون القوة العملية حيث لا يجدي غيرها، وحيث يثقون أنهم قد استكملوا عدّة الإيمان والوحدة، وهم يستخدمون هذه القوة سيكونون شرفاء صرحاء وسينذرون أولاً، وينتظرون بعد ذلك ثم يقدمون في كرامة وعزة، ويحتملون كل نتائج موقفهم هذا..»[٦].

الوضوح الذي يتحدث به البنا (في النص السابق) يقع محل تساؤل وشكّ مع الكشف عما سمّي بـ «النظام الخاص» لجماعة الإخوان، وهو تنظيم سري عهد إليه بالقيام بعمليات عسكرية، واتهم أنه وراء عدة اغتيالات، أبرزها اغتيال مصطفى (باشا) النحاس، رئيس وزراء مصر آنذاك[٧].

وإذا كان البنا لا يستبعد اللجوء إلى خيار القوة، فإنه يعلن عن رفض الجماعة لخيار «الثورة»، لكنه يحذر الحكومة المصرية من أنّ ذلك لا ينفي بأنّ عدم المسارعة إلى الإصلاح العاجل والسريع للمشكلات كفيل بوضع بذور الثورة داخل المجتمع، مع أنّ ذلك لن يكون «من عمل الإخوان»[٨].

يستدرك البنا في توضيحه منهاجَ الإخوان بأنهم لا يطلبون الحكم لأنفسهم بالضرورة، فإن وجدوا من هو أهل للحكم وتحمّل العبء فسوف يقفون إلى جانبه، وإن لم يجدوا؟ «فالحكم من منهاجهم، وسيعملون لاستخلاصه من أيدي كل حكومة لا تنفذ أوامر الله»[٩].

في تصوّر البنا لمجالات الإصلاح الإسلامي المطلوبة في المجتمع والسياسة والاقتصاد، نجد أنه يقدم رؤية إسلامية بحتة، تقوم على الالتزام الكامل بالخط الإسلامي. ففي المجتمع يدعو إلى محاربة الفجور والدعارة والاختلاط في المدارس، وإلى نشر التعاليم الإسلامية، وإلى محاربة الفن غير الإسلامي، وإلى حجاب المرأة..، والوقوف ضد الثقافة والأفكار التي تخالف الإسلام.

وفي الاقتصاد يدعو البنا إلى الاقتصاد الإسلامي، وتحريم الربا، وإقرار

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٧) انظر: حسن حنفي، **الحركات الإسلامية في مصر** (بيروت: المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦)، ص ٣٢ ـ ٣٣. قارن ذلك بـ: القرضاوي، **الإخوان المسلمون: «٧٠» عاماً في الدعوة والتربية والجهاد**، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٩.

(٨) البنا، المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

الزكاة. وفي النظام السياسي إلى تطبيق الشريعة الإسلامية والالتزام بعدم مخالفتها في التشريعات والسياسات[10].

ثانياً: سيد قطب:
حتمية المواجهة ورفض خيار «منتصف الطريق»

لعلّ السؤال الملحّ هو إذا قُدِّر لحسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، أن يكون حيّاً في «المرحلة الناصرية» هل كانت الجماعة ستصطدم بهذه القوة والعنف مع نظام الحكم وتدفع الكلفة الإنسانية والسياسية والأمنية الكبيرة؟

من الصعوبة بمكان الإجابة عن هذا التساؤل، لكن الملاحظة المهمة أنّ التحديَين الرئيسين اللذين واجههما البنا (التغريب والاستعمار) لم يعودا بالإلحاح نفسه مع الفترة اللاحقة على مقتله، فقد برز «الصراع السياسي» بين الجماعة وبين الضباط الأحرار، (وهي حالة شبيهة بالصراع بين الإخوان والعديد من الحكومات العربية بعد خروج الاستعمار)، وشكّل ذلك التحدي الرئيس[11].

ربما يرى البعض أنّ «الصراع السياسي» كان محصلة طبيعية لتطور ونمو المشروع «الإخواني» الحركي، الذي حقق حضوراً اجتماعياً وثقافياً وسياسياً، خلال العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين، وبات في مواجهة استحقاق السلطة السياسية، أو «إقامة الحكومة الإسلامية»، وهي المرحلة التالية في مشروع البنا نفسه، وفق تقسيمه لاستراتيجية الإصلاح في التصور الإخواني.

وبالعودة قليلاً إلى الفترة الأخيرة من حياة البنا، نجد أنه اشتبك مع الحكومة، واتُّهِمت جماعتُه باغتيال رئيس الوزراء آنذاك، وأدت تلك المواجهة إلى مقتل البنا، على أيدي رجال السلطة.

ذلك لا يعني، بالضرورة، أنّ التحول من رؤية البنا للإصلاح السياسي

---

(١٠) انظر رسالة «نحو النور»، في: المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ١٠٠.

(١١) قارن ذلك بالمقارنة التي يعقدها طارق البشري بين رؤية كل من البنا وقطب للتغيير السياسي، في: طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، في المسألة الإسلامية المعاصرة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ٣٢ ـ ٣٣.

إلى رؤية قطب كانت حتمية، لا مفر منها، إنّما المقصود هو خطأ القراءات التي تفصل بين خطابي كل من البنا وقطب لمشروع الإصلاح السياسي ومراحله وبين طبيعة الشروط التاريخية والإكراهات الواقعية التي أثرت في كلا التصورين.

ماذا عن تصوّر سيد قطب لاستراتيجية «الإصلاح السياسي»؟

أولاً تجدر الإشارة إلى الاختلاف في الخلفية الفكرية والثقافية بين قطب والبنا. البنا هو ابن الحالة الإسلامية بامتياز، منذ صغره، لم يغادرها باتجاهات فكرية أو سياسية مختلفة أو مغايرة، بل بدأ بمشروعه الإصلاحي منذ مرحلة مبكرة من عمره (بداية العقد الثاني)، وقبل ذلك بقي متأثراً بالصوفية وشيوخها وبتأكيدها «أهمية التربية الروحية» والأخلاقية[١٢].

أمّا قطب، فعلى الرغم من أنه حفظ القرآن الكريم مبكراً، ونشأ في أسرة متدينة، إلّا أنه في مرحلة الشباب اختلط بالأوساط الثقافية والسياسية والفكرية المختلفة، وتنقل في تصوراته الفكرية واهتماماته الثقافية والأدبية، وحتى انتماءاته السياسية، قبل أن ينتهي به المطاف كاتباً إسلامياً، ثم عضواً في جماعة الإخوان المسلمين في ذروة مواجهتها النظام الناصري[١٣].

وإذا كان هنالك تباين واختلاف بين الباحثين في تحديد مرحلة انتماء قطب إلى الإخوان، فإنّ ما هو ثابت أنه اصطف مع الجماعة في إرهاصات المواجهة مع الضباط الأحرار، وخسر بذلك المكانة التي كان يحظى بها لديهم، ودفع في المقابل الثمن السياسي والإنساني مع جماعة الإخوان[١٤].

في مرحلة المواجهة السياسية، بل في ذروتها الأمنية والإنسانية، قدّم سيد قطب رؤيته للإصلاح، أو بعبارة أدق للتغيير الجذري، بما يسد الفراغ

(١٢) انظر مذكرات البنا نفسه حول نشأته وتربيته ومسار حياته والتحامه مع الطرق الصوفية والعلماء والجمعيات الإسلامية في وقته: حسن البنا، **مذكرات الدعوة والداعية** (القاهرة: دار النشر والتوزيع الإسلامية، [د. ت.])، أغلب فصول الكتاب.

(١٣) انظر: أحمد الموصللي، **الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب (بحث مقارن لمبادىء الأصوليين والإصلاحيين)** (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣)، ص ١٥ ـ ٦٤.

(١٤) قارن ذلك بـ: المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٤٤، ورضوان السيد، **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

ويفسّر لجماعته وأنصارهم طبيعة المرحلة التي يخوضونها، وأسباب «المحنة» ودلالاتها ومخرجاتها[١٥].

ربما تحدث البنا قليلاً عن المحنة والابتلاء وضرورة الصبر، على أذى الحكومات والقوى الأخرى، لكنه لم يشرح الأجواء الكاملة لمرحلة المواجهة السياسية القاسية، وما تتطلبه من خطاب ورؤية، بل ومحفزات فكرية وروحية للجماعة لتخوض الامتحان وتنجح بالبقاء، وهو ما ترك هذه المهمة الفكرية المختلفة، نوعاً ما، على عاتق سيد قطب، القادم جديداً إلى الجماعة، والمتأثر بالفكر اليساري الذي يؤمن ـ كذلك ـ بالتغيير الجذري.

وهنا بيت القصيد، إذ حافظ سيد قطب على «الهيكل العام» لمراحل الإصلاح لدى البنا، وتحديداً بناء الجماعة الإسلامية التي تتطور اجتماعياً ثم سياسياً، لكنه أعاد تعريف وبناء كل مرحلة بصورة مختلفة، تتناسب مع طبيعة المواجهة السياسية الجديدة.

يمكن التقاط الفارق الجوهري بين تصور الرجلين الكامن في لب المشروع الإصلاحي، فالبنا يركِّز على حماية المجتمع ومكوناته بالدرجة الرئيسة من اجتياح التغريب، وعلى الأدوات والمفاهيم والقيم الاجتماعية بدرجة رئيسة.

أما قطب فيتمركز في أفكاره حول الجانب السياسي، والمفهوم الحاكم لديه هو الحاكمية، إذ يجعله العنوان الرئيس للمشروع الإسلامي، مقابل «الجاهلية»، وهي بمثابة الاسم الحركي للنظم والقيم والمعايير والأحوال التي تخالف الشريعة الإسلامية.

برزت رؤية قطب على مراحل، ومن خلال عدة كتابات، أهمها مجلده الضخم **في ظلال القرآن**. لكن الكتاب الأكثر كثافة وتركيزاً في موضوعة التغيير، والذي أصبح مرجعاً رئيساً، في ما بعد، لحركات الإسلام السياسي الراديكالية، هو **معالم في الطريق**، وقد استمد قطب أغلب فقرات الكتاب من مجلدات **في ظلال القرآن**، مخصصاً «المعالم» ليكون دستور المواجهة مع السلطة، وبعبارة أخرى كتاب **فقه المرحلة**.

---

(١٥) قارن ذلك بـ: Azzam S. Tamimi, «Democracy in Islamic Political Thought,» <http://ireland.iol.ie/~afifi/Articles/democracy.htm>.

وإذا كان قطب يوافق البنا على أنّ التغيير يبدأ من الفرد ثم المجموعة فالمجتمع وأخيراً الدولة، فإنه يصبّ في قلب كل مرحلة من هذه المراحل مفهوم الحاكمية ويصبغها بالطابع السياسي.

إذ إنّ الفرد المسلم هو قبل أن يكون متديناً وتقياً وملتزماً بأخلاق الإسلام وقيمه وآدابه، كما هي الحال عند حسن البنا، هو فرد يكفر بـ «الطاغوت» (بصورة أكثر تحديداً المقصود هنا بالطاغوت التشريعات والحكومات التي لا تعلن التزامها الكامل بالشريعة الإسلامية)[١٦].

ثم يبدأ المجتمع «الإسلامي الحق» ينمو في أحشاء «المجتمع الجاهلي» (حتى لو كان إسلامياً بالاسم، كما هي حال المجتمعات المسلمة في وقت قطب). ويُمثِّل هذا المجتمع المصغَّر «الصفوة المؤمنة»، التي تخوض المعركة الوجودية مع المجتمع والأنظمة الجاهلية، وهي مواجهة مُكلِفة في الأرواح والمادة والاستحقاقات المختلفة لهذه الجماعة، لكنها في المحصلة هي الطريق الصحيح لإقامة «الدولة الإسلامية»، أي تحقيق التغيير السياسي[١٧].

لا يتورط قطب في التأكيد على أنّ حصاد المواجهة سيكون بالوصول إلى أهداف التغيير السياسي وإقامة «الدولة الإسلامية»، بل على النقيض من ذلك يعتبر في فصل «هذا هو الطريق» أنّ صبر الطليعة المؤمنة على الابتلاء وتحمّلها تبعاته مع الحفاظ على عقيدتها ومشروعها هو جوهر الانتصار الحقيقي، إن لم يكن في الدنيا ففي الآخرة عند الله[١٨].

الهدف المتواري وراء كتاب قطب وأفكاره، على الأغلب، هو تثبيت أبناء جماعة الإخوان في هذا الامتحان القاسي، وإعدادهم روحياً وسياسياً وفكرياً لدفع ضريبة المواجهة، متسلحاً ـ أي قطب ـ بالتأثير النافذ للإيمان الديني على قلب الإنسان وروحه «إنّ مجال المعركة ليس هو الأرض وحدها. وليس هو الحياة الدنيا وحدها. وشهود المعركة ليسوا هم الناس في جيل من الأجيال. إنّ الملأ الأعلى يشارك في أحداث الأرض ويشهدها ويشهد عليها. .»[١٩].

---

(١٦) انظر: سيد قطب، **معالم في الطريق**، ط ١٠ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٤٠. قارن ذلك بـ: حنفي، **الحركات الإسلامية في مصر**، ص ٤٨ ـ ٥٠.

(١٧) قطب، المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٤٩.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٨٨ ـ ١٠٢.

(١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٢

المفهوم الآخر الحاكم في تصور قطب للتغيير هو «المفاصلة»، ويقصد به الإصرار على تحقيق الدولة الإسلامية واضحة الهوية والتشريعات والسياسات، والتي تعلن التزامها بالشريعة الإسلامية بصورة واضحة، وعدم القبول بالدخول في اللعبة السياسية أو التنازل عن شيء من المشروع الإسلامي، أو التفكير بالالتقاء في «منتصف الطريق» مع الطرف الآخر[٢٠].

وهو لا يترك مجالاً في خطابه للالتقاء مع الراهن السياسي، ويشحن مناخ الحركة الإسلامية للسير باتجاه مسرب واحد: المواجهة حتى النصر. ويجعل من عنوان المعركة السياسي صارماً حاداً: إما الإسلام أو الجاهلية، قائلاً: «ليست وظيفة الإسلام، إذاً، أن يصطلح مع التصورات الجاهلية السائدة، في الأرض»[٢١].

وحرصاً من قطب على تعريف عنوان المعركة ومساربها الرئيسة وعدم الولوج في سياق صراعات فكرية وسياسية مختلفة أو فرعية؛ فإنّه يؤكد أنّ القرآن هو المنبع الرئيس للمشروع الإسلامي وأنّ التراث والنظريات والأفكار ليست ملزمة للطليعة المؤمنة[٢٢].

فيما يرفض قطب تقديم تصور الحركات الإسلامية نظرات وقوالب للحكم وتشريعات للحياة، معتبراً أنّ ذلك بمثابة ترقيع لمشكلات وأزمات الأنظمة الجاهلية، فتلك النظريات والتصورات لا تأتي إلّا بعد أن يقر المجتمع وتقام الدولة التي تلتزم بالإسلام عقيدة وشريعة ومنهاجاً[٢٣].

انتهى المطاف بسيد قطب إلى حبل المشنقة (١٩٦٦)، كالعديد من قادة الإخوان المسلمين، لكنه ترك وراءه أفكاراً ستظل موضوع سجال ونقاش داخل الجماعة، وسيبقى اتجاه إخواني متأثراً بها، يستدعيها في مرحلة المواجهة والأزمة السياسية مع الحكومات العربية، فيما سيتمسّك اتجاه آخر بمنهج الانفتاح وتفسير أفكار البنا ورؤيته بعيداً عن خطاب قطب، كما حدث في المراجعات التي تمت لدى الجماعة في السبعينيات

(٢٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣ و١٦٣ ـ ١٧٣.

(٢١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ص٤٠ ـ ٤٣، والبشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٢٣) انظر: قطب، المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

وتمخضت عن كتاب **دعاة لا قضاة** للهضيبي (١٩٧٧)[٢٤].

لم تقتصر محنة «الإخوان المسلمين» على مصر وحدها، فقد عاشت الجماعة صراعاً أكثر دموية في سورية في أواخر السبعينيات وبداية الثمانينيات، أسفر عن آلاف القتلى والمعتقلين والمشردين من أبناء الجماعة وأنصارها ومحيطها، كما شهدت علاقة الجماعة مع الحكومات العراقية المتوالية توتراً كبيراً، وكانت محظورة، وتعرّض قادتها وأفرادها للقتل والاعتقال والتشريد.

هذه الخبرة القاسية أوجدت المسوغات لبقاء خطاب سيد قطب وحيويته لدى اتجاه داخل الجماعة، على الرغم من الكتابات والمراجعات التي عملت على الحد من هذا التأثير.

خلال عقود السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات صدر الكثير من الكتب لقيادات الجماعة ومفكريها حول منهجها وتصورها للإصلاح العام، والسياسي، إلّا أنّها بقيت إمّا أسيرة أفكار حسن البنا أو سيد قطب، وتدور في سياق الشرح والتوضيح والبناء عليها.

ربما يمثّل خطاب فتحي يكن، أحد القادة التاريخيين للإخوان المسلمين، مثالاً على حالة التردد والتنقل من أفكار سيد قطب إلى أفكار أكثر انفتاحاً نتيجة تغير الظروف السياسية والتاريخية، بينما يبقى الأخ الأصغر لسيد قطب محمد قطب وفياً لمنهج أخيه محافظاً عليه، وإذا كان قد ابتعد عن تنظيم الإخوان المسلمين فإنّ خطابه بقي مؤثراً ومقروءاً لدى اتجاه داخل الإخوان، وكذلك لدى الاتجاهات الإسلامية الأخرى، التي تأثر كثير منها بخطاب سيد قطب وأفكاره.

---

(٢٤) انظر: السيد، **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، ص ١٩٢ ـ ١٩٨.

الفصل الحادي عشر

فتحي يَكَن(*):
الإصلاح المرحلي في سياق «التغيير الجذري»

يُعدّ فتحي يكن (اللبناني) أحد القيادات الإخوانية الذين ساهمت كتاباتهم في تعزيز الأدبيات المتعلقة بالحركة ومسارها العام، وشكلت جزءاً من المناهج التي تدرس داخل الجماعة، ليس في لبنان وحده، بل في الأطر التنظيمية العالمية، قبل أن يستقل مؤخراً بحزب إسلامي جديد خرج به من رحم الجماعة الإسلامية (إخوان لبنان) على أثر خلافات سياسية داخلية.

ومع أنّه يحافظ على الإطار العام لرؤية الإصلاح السياسي الإخوانية، الذي يقوم على المراحل الثلاث (التعريف، التكوين، التنفيذ) وعلى السياسة التدريجية بالانتقال من الفرد إلى الأسرة فالمجتمع ثم الحكومة الإسلامية، إلا أنّه يطعّم هذه المراحل خلال السنوات الطويلة التي استمر بالكتابة فيها بين التأثر برؤية سيد قطب (التأكيد على حيوية وأهمية مفهوم الحاكمية الإلهية) والابتعاد تدريجياً خلال الفترات الأخيرة باتجاه «نقد جزئي» لأفكار قطب والاقتراب أكثر من العمل السياسي العام المعلن، القائم على الاندماج في مؤسسات الدولة والمجتمع.

ولعلّ السمة الأساسية لمساهمة يكن في الخطاب الإخواني (في موضوعة الإصلاح السياسي) سعيه الدائم لتوضيح «المناطق الرمادية» وملء «المساحات

(*) وافته المنيّة بتاريخ ١٣ تموز/ يوليو ٢٠٠٩ (المحرر).

الخالية» في هذا الخطاب، وإن اختلفت ضمنياً رؤيته تبعاً لتحولاته الفكرية والسياسية الانسيابية.

هو على الدوام محامٍ ومترافع عالي الصوت عن جماعة الإخوان والهيكل العام لتصورها الإصلاحي، الذي يقوم على بناء حركة إسلامية تقوم بالدعوة إلى شمولية الإسلام وزيادة تأثيره وحضوره في المجالات الاجتماعية والسياسية والثقافية، وتهدف إلى إقامة حكومة إسلامية تتمثل هذه المبادئ.

وفي سياق هذه المهمة، يراجع في كتاباته أغلب التصورات الإصلاحية الإسلامية الحديثة والمعاصرة، محدّداً تموضع المشروع الإخواني بينها، ومفضلاً له على أغلبها.

وهنا بيت القصيد، ذلك أنّه يعرّف سمات المشروع الإخواني وتصوره للإصلاح السياسي مقارنةً مع المشاريع الأخرى، مما يوضح بصورة جيّدة طبيعة الاختلافات والسجالات في دوائر العمل الإسلامي. فالمشروع الإخواني يقوم على الإيمان العميق والتكوين الدقيق والعمل المتواصل، يقابله مشروع الوعظ والإرشاد (جماعة التبليغ)، والمقاومة المسلحة (تجربة القسام)، ومشروع التثقيف ونشر الأفكار (حزب التحرير)[1].

أمّا سمات المشروع الإخواني في التقابل مع مقاربة الخميني «العلمائية الجماهيرية» ومقاربة سيد قطب «الاصطفائية ـ المثالية»، فتتبدّى في أنّه يجمع بين النخبوية والجماهيرية، ويوازن بينهما. ويلاحظ في هذا التصنيف تفريقَ يكن الصريح بين تصور البنا وسيد قطب لاستراتيجيات التغيير أو الإصلاح السياسي، موضحاً أنّ مقاربة قطب كانت تحت ضغط المحنة والتأثر الوجداني النفسي بها[2].

أولاً: من «الانقلابية الشمولية» إلى «النضال الدستوري»

يصرّ يكن على أنّ الإسلام منهج انقلابي، بالمعنى الشمولي للمفهوم، إذ لا يقبل التصالح مع النظم الجاهلية ولا الالتقاء معها في منتصف الطريق، أو

---

(١) انظر: فتحي يكن، نحو حركة إسلامية عالمية واحدة، ط ٤ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩)، ص ٨ ـ ٢٥.

(٢) انظر: فتحي يكن، المتغيرات الدولية والدور الإسلامي المطلوب، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٥)، ص ٦٥ ـ ٧١.

القبول بأنصاف الحلول، ويقوم على إعادة صوغ الفرد والمجتمع والحكومة الإسلامية وفق عقيدة ونظم وقيم الشريعة الإسلامية كاملة. يوضح ذلك «أنّ الصفة الأساسية التي يجب أن تتصف بها الحركة الإسلامية المنشودة هي (الانقلابية) فالإسلام منهج انقلابي وليس منهجاً ترقيعياً. . وتحقيق المنهج الانقلابي يحتِّم بالتالي قيام تجمُّع حركي انقلابي، ويعيّن على الحركة التي تتصدر للعمل الإسلامي أن تكون في مستوى تحقيق الانقلاب الإسلامي وعياً ونهجاً وكفاية. إنّ الحركة الإسلامية أحوج ما تكون إلى استراتيجية انقلابية تبلغ بها مرحلة التنفيذ العملي لأهدافها ومبادئها. .»[3].

بل يمضي في تعريفه للنهج الانقلابي إلى مرحلة يتجاوز فيها رؤية البنا، الذي لا يشترط أن تتسلم الحركة الإسلامية نفسها الحكم، بينما يرى يكن أنّها لا يجوز أن تزهد في ذلك، باعتبارها المؤهلة لهذه المسؤولية.

ويأخذ على منهج الحركة الإسلامية عدم تبنيه «أسلوب معين لاستلام الحكم»، وعدم وضوح «الطريق الأقوم لإقامة الدولة الإسلامية وتحقيق الانقلاب الإسلامي». بل يطالب الحركة الإسلامية بإيجاد «موطئ قدم» للإسلام يقدم من خلاله «النموذج للمجتمع المسلم»[4].

في ذلك الوقت، بداية السبعينيات، (وهو ما يستمر خلال مرحلة الثمانينيات) كان يصف لنا الواقع السياسي العربي بأنه يخضع لأنظمة حزبية بوليسية تتآمر على الإسلام، لا تقبل بـ«النشاطات الحزبية»، مما يفسر لنا مأخذه على الحركة الإسلامية في المبالغة بالحذر في استخدام القوة في التغيير[5].

في مرحلة لاحقة، يعود يكن نفسه، في كتابه **قطوف شائكة من حقل التجارب الإسلامية** (٢٠٠٧)، بإعادة تعريف مفهوم التغيير الجذري والإصلاح التدرجي، فيضع الأول في قالب القيم العليا والهدف النهائي للحركة الإسلامي، بينما يضع الثاني في سياق الشروط والأدوات والأساليب التي تستخدمها الحركة للوصول إلى هذا الهدف.

---

(٣) فتحي يكن: **نحو حركة إسلامية عالمية واحدة**، ص ٤١ - ٤٢، **والإسلام: فكرة وحركة وانقلاب**، ط ١٤ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١)، ص ١١١ - ١٢٠.

(٤) انظر: يكن، **نحو حركة إسلامية عالمية واحدة**، ص ٣٦، ٣٨ و٤٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٦.

فالإسلام، وفقاً لتصوره، يجمع بين المنهجيتين التغييرية (لا يقبل بأنصاف الحلول، أو الترقيع والتجميل للواقع) والإصلاحية التدرجية في الوسائل والمراحل، بما يخدم هدف التغيير العام. ثم يعود مرة أخرى إلى تصور البنا لهذه العلاقة، بتقسيم مراحل الدعوة إلى ثلاث (التعريف، التكوين، والتنفيذ) من خلال دعوة العامة والخاصة واستخدام وسائل متعددة في الإصلاح.

المفارقة، هنا، في استدعاء يكن رسائلَ البنا وتوضيحه لتصور الإخوان الإصلاحي، أنه يعيدنا إلى عدم إصرار البنا على تولي الحركة الإسلامية الحكم بنفسها، مع توافر فرصة تقديم الحركة الإسلامية لبرامجها في إصلاح المجتمع والدولة والتشريعات[٦].

من صلب هذه النصوص يطرح مقاربة «النضال الدستوري» التي تقوم على العمل داخل مؤسسات الدولة لتعديل وتغيير التشريعات لتتوافق مع الشريعة الإسلامية.

وفي الوقت الذي يتابع يكن منهجية البنا في عدم استخدام القوة، إلّا عند الاضطرار، ووفق شروط وضوابط معينة، وبعد استكمال الأدوات والوسائل السلمية، فإنه يعيد التأكيد على رفض مبدأ «الثورة» والإصرار على الإصلاح التدريجي[٧].

كما سبقت الإشارة، فإنّ يكن كان حريصاً في جميع كتاباته على الالتزام بالهيكل العام لتصور البنا لعملية الإصلاح السياسي، بيد أنّ تغير الظروف والشروط والمعطيات التاريخية بين السنوات الأخيرة وسني السبعينيات والثمانينيات قلل وحدّ من انحيازه لأفكار قطب (المتمسكة بالتغيير الجذري في الوسائل والغايات) وأعاده إلى قراءة رسائل البنا في سياق الوسائل الإصلاحية المعلنة والمتعددة، فيما يخدم هدفها النهائي «التغيير الجذري».

وفي سياق نزع الالتباس أو فك الاشتباك بين مفهومي التغيير والإصلاح، فإنّه يقدم تصوره أيضاً للعلاقة بين مفهومي المبدئية والمرحلية في الإصلاح،

---

(٦) انظر: فتحي يكن، قطوف شائكة من حقل التجارب الإسلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٧)، ص ٥٩ ـ ٧٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ٧١.

فالأولى تعني التزام الحركة بأهدافها وقيمها وعدم التنازل عنها، والثانية تتيح للحركة التدرج والانتقال من مرحلة إلى أخرى للوصول إلى تلك الغايات.

ثانياً: المشاركة السياسية.. كيف؟ ولماذا؟

مثلت قضية المشاركة السياسية موضوعاً جدلياً في أوساط جماعة الإخوان المسلمين، خلال السنوات السابقة، بين من يتشدد في شروطها ويغلِّب الجانب الدعوي المبدئي عليها (إقامة الدولة الإسلامية) والميل إلى «مفاصلة» النظم العربية باعتبارها غير إسلامية، بذريعة أنّ المشاركة ستؤدي إلى التنازل عن التمسك الكامل بالمبادئ واتجاه يدفع نحو المشاركة في أوسع صورها، والدخول في قلب النظم والحكومات لإحداث التغيير من الداخل.

وشهدت الجماعة حالات من الشد والجذب في هذه القضية، بين اتجاه وُصف بالأيديولوجي (أو المتشدد) واتجاه آخر وُصف بالعملي (البراغماتي)، وقد تموضع بين هذين الاتجاهين طيف متعدد من المقاربات والاجتهادات في رسم حدود وصيغ المشاركة وأبعادها وأهدافها، بين من يجيز المشاركة فقط في السلطة التشريعية لتغيير التشريعات والقوانين، ومن يسوِّغ المشاركة في السلطة التنفيذية والحكومات لتحقيق مكاسب سياسية عديدة.

في هذا السياق يقدّم يكن رؤيته التي تقوم على موازنات بين الاعتبارات الأيديولوجية والفكرية الرئيسة (التغيير الجذري والمنهج الانقلابي) والاعتبارات العملية والواقعية. فبينما يقر بأنّ هدف الإسلام إقامة دولة إسلامية واضحة المعالم (لا تشترك فيها مع الإسلام مناهج أخرى)، مع التأكيد كذلك على عدم المساهمة في «ترقيع» مشكلات وأزمات النظم الجاهلية وعدم البحث عن حلول لها، بل العمل على تعريتها وبيان ضعفها، إلّا أن ذلك في الوقت نفسه لا يعني أن يبقى المسلمون مستضعَفين مظلومين، لا يسعون إلى رفع الظلم عنهم.

ويصل يكن إلى أنّ المشاركة السياسية تُمكّن المسلمين من الدفاع عن أنفسهم وتحسين ظروفهم وامتلاك أسباب القوة لتحقيق مشروعهم وأهدافهم العامة، مستذكراً «حلف الفضول» الذي عُقِد في الجاهلية قبل الإسلام، وقال عنه الرسول (ﷺ): «لو أُدعَ به في الإسلام لأجبت».

فهذه المشاركة، وفقاً لتصوره، «لا تعني مشاركة الإسلام للنظم

الوضعية في الحكم، كما إنّها ليست البديل عن (الحكم الإسلامي)»[٨].

ربما ما يستدعي التوضيح أنّه وفي مرافعته عن «المشاركة السياسية» كان يستخدم مصطلح المسلمين وليس الحركة الإسلامية أو الإسلاميين، بيد أنّ هذا يُقرأ في سياق حديثه عن «الحالة اللبنانية» التي تتضمن طوائف وأديان متعددة، أي في مطالبته المسلمين بالاندماج في النظام السياسي اللبناني وعدم الاستنكاف عن ذلك باعتباره ليس نظاماً إسلامياً خالصاً.

الإشارة الأخرى، أنّ يكن، وفي معرض تعريفه للحالة اللبنانية، يقر أنّ هذه الحالة التي تتضمن تعدداً وتنوعاً حضارياً وثقافياً ودينياً لا تصلح لإقامة حكم عقائدي، كما إنّ الواقع اللبناني (من حيث بنيته البشرية والاقتصادية) ليست فيه «مقومات الدولة، فكيف إذا كانت عقائدية؟».

ومن ذلك، يصل إلى أنّ ذلك «يفرض أن يكون العمل الإسلامي كله في حدود الساحة اللبنانية مرحلياً»، ويضع مساحاته في سياق أهداف متعددة، من دون إقامة دولة إسلامية، كحماية وحدة لبنان وتحقيق التوازن الطائفي في مؤسسات الدولة ومواجهة الانحراف الأخلاقي[٩].

ربما تذكّرنا مقاربة يكن اللبنانية بمقاربة شقيقتها في الساحة الأردنية، إذ تشير مقاربة مشابهة إلى عدم طموح الجماعة لإقامة دولة إسلامية في الأردن والاكتفاء بأهداف وسيطة أو جزئية ضمن المشروع السياسي العام، لاعتبارات قريبة، من ضمنها عدم امتلاك الأردن مقومات تؤهله لاحتضان دولة إسلامية[١٠].

وقد يشي هذا وذاك بوجود تصوُّر لدى الإخوان المسلمين حول الدول المؤهلة لإقامة الدولة الإسلامية التي تطمح إليها الجماعة، ومن ذلك امتلاك مقومات جغرافية وسكانية واجتماعية وسياسية كفيلة بتوفير شروط وعوامل القوة لهذه الدولة.

---

(٨) انظر: فتحي يكن، **أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٧)، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(١٠) انظر: عبد الله العكايلة، «تجربة الحركة الإسلامية في الأردن،» في: عزام التميمي، **مشاركة الإسلاميين في السلطة** (لندن: منظمة ليبرتي، ١٩٩٤)، ص ١٠١ ـ ١١٣.

الفصل الثاني عشر

محمد قطب.. بناء «قاعدة» الحكم الإسلامي

بخلاف فتحي يكن الذي انتقل ضمنياً مرتحلاً مع تحولات خطاب الإخوان ومدارسهم المختلفة، من تسويق أفكار سيد قطب إلى التأكيد على العمل السياسي والمشاركة في الحياة العامة؛ فإنّ مقاربة محمد قطب في الإصلاح السياسي تمثل امتداداً مستمراً ثابتاً للأفكار العامة لأخيه سيد قطب، في ساحة العمل الإسلامي بعامة، وجماعة الإخوان المسلمين بخاصة.

وعلى الرغم من أنّ المبادرات الإخوانية في الإصلاح السياسي قد تجاوزت في خطابها وممارستها واندماجها في العمل السياسي عموماً، بخاصة في السنوات الأخيرة، رؤية كل من سيد قطب ومحمد قطب على السواء، إلّا أنّ هذا لا ينفي أنّ هنالك اتجاهاً داخل الجماعة يمثل امتداداً لهما، ويتمسك بأفكارهما، على الأقل في ما يتعلق بالسجال الفكري داخل الجماعة حول مناهج التغيير والعلاقة مع الحكومات العربية والموقف من الديمقراطية والتعددية السياسية والحزبية والقوى العلمانية الأخرى[1].

وإذا كانت إحدى ظواهر الحراك داخل جماعة الإخوان في العديد من الدول تتم بين تيارين، الأول أقرب إلى التمسك بالخط الأيديولوجي والفكري الذي يصر على مقولات الجماعة الرئيسة حول «إقامة الحكم الإسلامي» والتحفظ على القبول التام بالديمقراطية باعتبارها شكلاً نهائياً

(١) انظر: إبراهيم غرايبة، «رحلتي من اليقين إلى الشك.. أو تجربة في الحركة الإسلامية،» الحياة، ١١/٣/٢٠٠٩.

للحكم، وتياراً أقرب إلى الواقعية (البراغماتية) فإنّ المقاربة «القطبية» ـ إن جاز التعبير ـ تمثل مورداً فكرياً أساسياً للتيار الأول[2].

شهد محمد قطب محنة الإخوان المسلمين و«آل قطب» في سجون الحقبة الناصرية، واستقر به المقام لاحقاً في السعودية، ليستأنف المقاربة ذاتها والأفكار التي لم يحد عن خطوطها العامة لأخيه الأكبر سيد قطب، وهو ما يجعل الرجل موضع اتهام لاحقاً من قبل بعض «السلفيين السعوديين» بالوقوف وراء صعود توجه في الساحة السعودية يجمع بين أسس المدرسة السلفية التقليدية المعروفة من جهة وأفكار سيد قطب من جهة أخرى، وأطلقوا على هذا الاتجاه مسمّى «القطبيين الجدد»[3].

يتأسس تصور محمد قطب للإصلاح السياسي على «المنظور الجذري» في التغيير، الذي يفترض وجود معركة كبرى بين المشروع الإسلامي والجاهلية المعاصرة المحيطة به، مع فتح المعركة على ساحتين رئيستين، الأولى داخل العالم الإسلامي في مواجهة الحكومات التي تأسست في حقبة الاستعمار ولا تطبق الشريعة الإسلامية، والثانية مع «الخارج» أي العالم الغربي الداعم لهذه الحكومات، الذي يخلق العقبات والقيود دون تطبيق الشريعة الإسلامية وعودة الإسلام إلى الحكم.

أغلب كتب محمد قطب، وربما جميعها، تصب في المحصلة في سياق تأكيد أنّ بند «الحاكمية الإلهية» جزء عضوي من موضوع التوحيد والعقيدة الإسلامية، وعلى عدم جواز الفصل بين العقيدة وبين تطبيق الشريعة الإسلامية وهيمنة الإسلام على مجالات الحياة كافة، وأنّ أي تصور غير ذلك هو تصور جاهلي ومنحرف، وبالضرورة فإنّ الإسلام لا يمكن تطبيقه وتحقيقه على الأرض من دون إقامة دولته وتطبيق أحكامه.

ولعلّ عناوين مكتبة محمد قطب كفيلة بالتأكيد على هذه الرسالة التي

---

(٢) وقارن ذلك بـ: محمد أبو رمان، **الإخوان المسلمون في الانتخابات النيابية الأردنية ٢٠٠٧: «نكسة عابرة أم تآكل في الجماهيرية»** (عمّان: مؤسسة فريدريش ايبرت، ٢٠٠٧)، ص ٢٦ ـ ٣٣.

(٣) قارن ذلك بـ: أبو إبراهيم بن سلطان العدناني، **القطبية هي الفتنة فاعرفوها**، أغلب فقرات الكتاب التي تنقد المدرسة القطبية وتأثيرها في ما يسمى بتيار الإصلاح أو الصحوة في السعودية، حيث درّس محمد قطب عدداً من الأسماء البارزة فيه، وتحديداً سفر الحوالي، الذي أشرف قطب على رسالته في الماجستير في جامعة أم القرى.

تستغرق أفكاره السياسية؛ ابتداءً من كتاب **جاهلية القرن العشرين**، مروراً بـ كتاب **الإنسان بين المادية والإسلام**، و**شبهات حول الإسلام**، و **هل نحن مسلمون**، و**منهج التربية الإسلامية**، و**مذاهب فكرية معاصرة**، وصولاً إلى **لا إله إلّا الله منهج حياة**، و**هلمَّ نخرج من ظلمات التيه**، **العلمانيون والإسلام**، **حول تطبيق الشريعة الإسلامية**، **قضية التنوير في العالم الإسلامي**.

إلّا أنّ الكتاب العمدة في تقديم مقاربة محمد قطب لموضوعة الإصلاح السياسي وأولياته ومراحله، أو بعبارة أخرى «منهج الحركة»، يبقى كتاب **واقعنا المعاصر**، الذي يحاجج فيه بوضوح عن مقاربته الفكرية، ويرد على مقاربات وتصورات أخرى للإصلاح السياسي في الخطاب الإسلامي المعاصر.

أولاً: «واقعنا المعاصر».. روافد الانحراف وخرائطه

يجري محمد قطب مجرى سيد في الانطلاق من التصور العام لحسن البنا في الإصلاح والتغيير وبضرورة بناء الحركة الإسلامية التي تحمل هذا المشروع، وفي الوقت نفسه التأكيد على محورية مفهوم «الحاكمية الإلهية» في مختلف المراحل، وعلى مبدأ المفاصلة السياسية للحكومات القائمة، باعتبارها أنظمة جاهلية لا تلتزم بالحكم الإسلامي.

قد يكون الجانب الأوسع الذي ساهم فيه الشقيق الأصغر هو التأكيد على أهمية «التربية» في مشروع الإصلاح وضرورة منحها الوقت الكافي، باعتبارها رافعة الحكم الإسلامي وأساسه، وتحذيره من التساهل في هذه العملية أو حرق المراحل وصولاً إلى مواجهة سياسية غير متكافئة.

من هذه الزاوية، تحديداً، تُقرأ مقاربته النقدية لما يعتبرها «ثقوباً» في مسيرة حسن البنا ومشروعه الإصلاحي. إذ إنّ البنا سارع في اكتساب الجماهير وضمّهم إلى الحركة الجديدة من دون أن يدركوا جوهر المشروع وطبيعة ميدان المعركة، ومن دون أن يتلقى الكثيرون القسط الوافر من التربية، التي تؤهلهم للمواجهة والمحنة والصبر على «عقبات الطريق»، فكانت النتيجة مواجهة قاسية قبل أوانها دفعت فيها الحركة الإخوانية «كلفة» كبيرة[٤].

في تفسيره لأهمية «التربية» يقدم محمد قطب شرحاً كبيراً لمسار الانحراف

---

(٤) انظر: محمد قطب، **واقعنا المعاصر**، ط ٢ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٨.

المتراكم منذ اللحظات الأولى في التاريخ الإسلامي، حيث بدأت الفجوة تتسع بين مفاهيم الإسلام الصحيحة وممارسة المسلمين، سياسياً واجتماعياً، ما ولّد مع مرور الوقت انحرافين متصلين لا ينفصلان، الأول في تصورهم لحقيقة الإسلام والعقيدة والالتصاق بين التوحيد والممارسة، بين الإيمان والعمل والمشاعر، وهو ما أدى إلى الانحراف الآخر في السلوك والممارسة.

بيد أنّ قطب يميز بين الانحرافات المختلفة في التاريخ الإسلامي والانحراف الأكبر في الواقع المعاصر، حيث تغيرت العلاقة في وجدان المسلمين وعقولهم بينهم وبين الإسلام، وبدأ «الغزو الفكري» يؤتي أُكُلَهُ في انتشار «التصورات العلمانية»، التي تفصل بين الدين ومناحي الحياة، وتريد عزل الإسلام عنها، في استنساخ للتجربة الأوروبية التي عانت النزاع بين الكنيسة والسلطة والعلم[٥].

ما هو أخطر من هذا وذاك، بناء نظم سياسية جديدة في العالم الإسلامي لا تطبق الشريعة الإسلامية، وبروز اتجاه فكري يرى عدم صلاحية الإسلام للحكم، ما يهدد عقيدة المسلمين بصورة رئيسة.

وفقاً لهذا التصور، لموارد الانحراف ومظاهره ومساره، يقدم محمد قطب مقاربته العامة في نقد المشاكلة بين التجربة الأوروبية والإسلامية، والتأكيد على الفارق الكبير بين الإسلام والمسيحية، ما يعني خطأ تبني أي مذهب من المذاهب الفكرية المعاصرة والاعتماد على «المشروع الإسلامي» من خلال مصادره الداخلية، وتحديداً القرآن الكريم والسنة الصحيحة[٦].

ثانياً: التربية، حصرياً، طريق بناء «القاعدة الإسلامية»

لمواجهة هذا الواقع يرى محمد قطب ضرورة البدء بإعادة تصحيح مفاهيم المسلمين حول الإسلام وعقيدته وشريعته وأحكامه لمواجهة التصورات المنحرفة عنه، والعودة مرة أخرى إلى «الحكم الإسلامي».

ترافق هذه العملية، التي تتوازى لدى حسن البنا مع مرحلة «التعريف»،

---

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٣ ـ ٣٥٢، قارن ذلك بـ: محمد قطب: **هل نحن مسلمون؟**، ط ٧ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥)، ص ٩٣ ـ ١٧٣، **وقضية التنوير في العالم الإسلامي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩)، ص ١٨ ـ ٣٣.

(٦) قارن ذلك بـ: محمد قطب، **العلمانيون والإسلام**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥)، ص ٧ ـ ٧٧.

بعملية تكوين «الصفوة المؤمنة» وتربيتها على المفاهيم الصحية، وإعدادها في الوقت نفسه لتكون لديها قدرة على مواجهة الجاهلية المحيطة وتحمل تبعات ذلك من محن وصعوبات كبيرة، ما يؤهلها، في المحصلة، لتكون بمثابة «الأعمدة الراسخة» للقاعدة الإسلامية المطلوبة، التي تشكل الرافعة الرئيسة للحكم الإسلامي لاحقاً.

يشرح محمد قطب أهمية التربية في مقاربته، بالقول «لابد من ارتياد الطريق الطويل.. المجهد الشاق.. البطيء الثمرة.. المستنفد للطاقة، طريق التربية لإنشاء «القاعدة المسلمة» الواعية المجاهدة، التي تسند الحكم الإسلامي حين يقوم»[٧].

في المقابل، فإنّ الجماهيرية التي حظيت بها جماعة الإخوان المسلمين، منذ السنوات الأولى، لم تسمح للبنا ببذل الجهد المطلوب ومنح العناية الخاصة للتربية المركزة، التي تمثل الشرط الرئيس لإقامة القاعدة الصلبة المطلوبة. ويحيل قطب ذلك إلى عدم توضيح طبيعة الدعوة منذ البداية، وبصورة أساسية «إقامة الحكم الإسلامي»، فجاء كثيرون إلى الإخوان، وهم يعتقدن أنها جماعة صوفية أو جمعية خيرية، أو حتى حزب سياسيّ، ولم يدركوا أبعاد المواجهة المتوقعة مع الحكومات المحلية والخارج، لذلك انفضّت أعداد كبيرة عند بدء المواجهة ـ المحنة[٨].

خطأ البنا، كما يُلمح إليه قطب، أنه خلط بين «العواطف الدينية»، الموجودة بالفعل لدى كثير من الناس وتكوّن القاعدة الإسلامية المطلوبة. فافترض ـ البنا ـ أنّ القاعدة موجودة، لكنها تحتاج إلى تجميع، لا إلى عملية بناء شاقة وطويلة. بينما كان المطلوب هو التركيز على تربية متكاملة «حين يتم ـ في فترة التربية ـ إعداد الصفوة التي تواجه الجاهلية أول مرة ذلك الإعداد الخاص المطلوب لها، فإنّ أموراً كبيرة تتم في الحقيقة في آن واحد»[٩].

ولعلّ المسارعة في اكتساب الجماهيرية، من دون اكتمال شروط بناء «الصفوة»، خلق ثغرات كبيرة، وتوازى ذلك مع «تعجل» آخر في استعراض قوة الجماعة داخلياً وخارجياً، من دون إدراك لحجم القوة المطلوبة ولأبعاد

(٧) قطب، واقعنا المعاصر، ص ٤٧٤.
(٨) المصدر نفسه، ص ٤١٦ ـ ٤٢٢.
(٩) المصدر نفسه، ص ٤١٥.

المواجهة القاسية والكبيرة، كما حصل عندما خرج الإخوان للمشاركة في حرب عام ١٩٤٨ في فلسطين، فلفتوا انتباه الحكومة المصرية والقوى الغربية لهذه القوة الصاعدة مبكراً[١٠].

يتصور محمد قطب، إذاً، حركة الإخوان (أو الحركة الإسلامية عموماً) في سياق معركة قاسية مع حكومات داخلية وقوى خارجية، ما يستدعي الاهتمام الكبير بإعداد نخبة قادرة على المواجهة والصبر من جهة، والحرص ـ من جهة أخرى ـ على عدم التورط في صراعٍ مبكر، يؤدي إلى ضربات قاصمة[١١].

التربية المطلوبة ليست ذات نسق فكري أو وجداني ـ إيماني فقط، إنّما ذات سمة شمولية، وإن كان قطب يركز على ثلاثة أبعاد، **الأول** بناء اليقين والإيمان، **والثاني** الأخُوّة الإسلامية العميقة، **والثالث** احترام النظام والالتزام بالتنظيم والصبر على الطريق الطويل[١٢].

وفي الوقت الذي يرفض فيه وضع معايير أو محددات زمنية أو إجرائية للوقت المطلوب والكافي للتربية ولتشكل القاعدة الإسلامية، وحجمها المقصود، فإنّه يضع ذلك في عبارة عامة وهي «قاعدة مقبولة»، ويقارب بين النموذج المفترض للقاعدة و«القاعدة الأفغانية»، مستخدماً سمتين رئيستين؛ الأولى الواعية، والثانية المجاهدة[١٣].

ثالثاً: القاعدة المسلمة هي رافعة التغيير السياسي ودرعه

يوضّح محمد قطب الوظيفة الرئيسة للقاعدة الإسلامية باعتبارها السند والرافعة للحكم الإسلامي المطلوب، أو الأعمدة التي يتأسس عليها البنيان. إذ يرى أنّ التوجهات السياسية الأخرى في العالم الإسلامي لها سند خارجي يمنحها الدعم المطلوب، والمقصود الدول الكبرى، أمّا «الحركة الإسلامية» فهي في معركة مع «الخارج»، لذلك فإنّ الحل الوحيد هو بناء «الروافع الداخلية»[١٤].

في المقابل، يرى أنّ الصدام مع السلطة قبل وجود هذه القاعدة هو

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٨٠ ـ ٣٨١.
(١١) المصدر نفسه، ص ٤٣٠ ـ ٤٣٣.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٨٧ ـ ٤٩٠.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٦٠ ـ ٤٦١.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٥٤ ـ ٤٥٦ و٤٦٢.

بمثابة «عمليات انتحارية لا طائل وراءها»، مشيراً إلى خطأ يقع فيه جيل من الشباب المتعجل الذي يسعى إلى المواجهة قبل اكتمال الشروط، ولا يقدّر «القوة المطلوبة»[15].

على الجهة الأخرى، هنالك من يطلق عليهم محمد قطب «جيل الشيوخ»، الذين طال بهم العمل في الحركة الإسلامية، ولم يجدوا ثماراً قريبة لذلك، فإنهم مع مرور الوقت يتخلون عن مجهود التربية الشاق، ويتجهون إلى العمل السياسي في مؤسسات الحكم القائمة، ظنّاً منهم أنّ ذلك كفيل بإقامة الحكم الإسلامي[16].

في مقابل هذا وذاك، هنالك اتجاه ثالث من المسلمين المقيمين بالغرب، والمنخرطين في المؤسسات العلمية والأكاديمية، يقصد به ـ غالباً ـ مشروع «أسلمة المعرفة»، ويظن أنّ الحكم الإسلامي يأتي من خلال تقديم الحلول العلمية والنظريات الإسلامية في مواجهة المشكلات الاقتصادية والسياسية، ويقفز هذا الاتجاه على الأبعاد العقدية والسياسية الواقعية لطبيعة المواجهة القائمة بين مشروع «الإصلاح الإسلامي» وبين المشاريع الأخرى والقوى الخارجية الداعمة له[17].

رابعاً: الحلقة الغائبة بين بناء «القاعدة» وإقامة «الحكم»

في صُلب أفكار محمد قطب حول الإصلاح والتغيير تأكيد واضح على رفض المشاركة في اللعبة السياسية وعدم قبول الديمقراطية، سواء باعتبارها آلة للوصول إلى الحكم أو حتى غاية نهائية له، ويرى أنّ هذه الطريق غير منتجة ولا مثمرة، وأنّ الداعين لها يقعون في أخطاء متعددة، فهم أولاً يسوّغون الدخول في مجالس تشريعية لا تحتكم إلى الإسلام، وهو ما يراه موضع «شبهات».

فضلاً عن أنّ هذا الخيار «يُميّع القضية الإسلامية»؛ فبدلاً من المطالبة بتحكيم الشريعة الإسلامية يصبح الصراع حول قوانين وسياسات مختلفة، ويخرج بالمهمة الإصلاحية عن هدفها الأساسي وهو تعليم الناس أهمية الحكم الإسلامي وارتباطه بالعقيدة، وكأنّ الإسلاميين يقعون في التناقض بين أقوالهم وأفعالهم.

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٥٦ ـ ٤٥٨.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٥٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٦٦ ـ ٤٧٤.

فوق هذا وذاك لا يعوّل على مخرجات هذه الطريق واقعياً، ويرى أنّ المحصلة ستكون الحيلولة دون الحركات الإسلامية وإقامة الدولة الإسلامية[١٨].

ولا يكتفي برفض الديمقراطية والمشاركة السياسية، بل يضع حدّاً لتولي المسلم الوظائف الرسمية، بخاصة ذات الطابع السياسي، وتحديداً المواقع القريبة من السلطان، ومن ذلك موقع الوزارة.

لكن، وهو يصرّ على طريق التربية الطويلة، رافضاً الاستعجال باستخدام القوة والديمقراطية والحلول العلمية، فإنّه لا يُفرِج عن رؤيته الخاصة في آلية استلام الحكم، مكتفياً بالإشارة إلى أنّ المطلوب هو تشكيل القاعدة الإسلامية وثبات «الصفوة المؤمنة» وتحمُّلها الابتلاءات، ما سيجلب تعاطف الرأي العام معها[١٩].

وهو يرى أن المطلوب ليس انتظار استكمال التربية للأمة الإسلامية بأكملها، فهذا غير ممكن واقعياً، لكن تأسيس القاعدة المتينة القوية، وهي أعمدة البناء المتماسكة الراسخة، ثم تنضمّ الجماهير إليها لاحقاً، فتكون بمثابة الأحجار بين هذه الأعمدة.

ولعل التساؤل هنا يبرز حول «الحلقة» التي تصل بين بناء القاعدة الإسلامية وثبات الصفوة والتفاف الرأي العام حولها، وإقامة الحكم، إذ تبدو الصيغة مفتوحة، من دون تحديد، هل يتم ذلك بآلية الانقلاب العسكري أم الثورة المسلحة أو البيضاء أم اللجوء إلى وسائل أخرى؟

يقول قطب: «ثم إنّ نجاح هذه الصفوة في الصمود للكيد هو الذي يشكل في الحقيقة نقطة التحول في خط سير الدعوة، لأنه يعطف القلوب نحو أولئك المؤمنين الذين يتلقون هذا القدر الهائل من البطش والتعذيب من دون أن يتحولوا عن الحق الذي يؤمنون به، فيكون صمودهم شهادة لهذا الحق، تجتذب نفوساً جديدة، تؤمن به وتجاهد في سبيله، فتتسع القاعدة وهي على ذات القدر من المتانة وقوة التأسيس»[٢٠].

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٦٢ ـ ٤٦٦.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٠٧ ـ ٥١٠.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤١٥ ـ ٤١٦.

الفصل الثالث عشر

الإخوان المسلمون و«السؤال الديمقراطي»

في السنوات الأخيرة شهد خطاب جماعة الإخوان المسلمين، حول عملية الإصلاح السياسي واستراتيجياته، تطوراً ملحوظاً باتجاه تجاوز أفكار سيد قطب ومحمد قطب كليةً على صعيد العلاقة بالدولة والمجتمع والمشاركة السياسية، بل الخروج من حالة «التردد» في الموقف من الديمقراطية، باتجاه القبول بصورة قطعية ومعلنة بـ «صندوق الاقتراع» باعتباره الآلية الفاصلة في الوصول إلى السلطة وتداولها، والقبول كذلك بالتعددية السياسية والحزبية، بألوانها المختلفة المتعددة، والقبول بالعمل في إطار الدولة الوطنية والتحالف مع القوى المغايرة فكرياً وسياسياً في إطار اللعبة السياسية.

هذا التطور برز بوضوح في ثلاث مبادرات رئيسة؛ الأولى هي مبادرة جماعة الإخوان المسلمين في سورية (٢٠٠٤) بعنوان «المشروع السياسي لسورية المستقبل»(١)، ومبادرة جماعة الإخوان في مصر (٢٠٠٤)(٢)، وإخوان الأردن (٢٠٠٥)(٣).

---

(١) انظر نص المشروع في: المشروع السياسي لسورية المستقبل.. رؤية جماعة الإخوان المسلمين في سورية (دمشق: [د. ن.]، ٢٠٠٤).

(٢) انظر: محمد مهدي عاكف، «مبادرة المرشد العام لـ (الإخوان) حول المبادئ العامة للإصلاح في مصر،» <http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=5172&SecID=356>.

(٣) انظر نص المبادرة على الموقع الالكتروني لحزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن: <http://www.jabha.net>.

وعلى الرغم من اختلاف المبادرات في تفاصيل متعددة إلّا أنّ جميعها يتوافق على حسم الموقف من قضية الديمقراطية، ما يمثل «لحظة تحوّل» فارقة عن المرحلة السابقة. ولعلّ ذلك ردّ على إحدى أبرز الذرائع التي تتخذها الحكومات العربية في مواجهة الحركات الإسلامية تتمثل بعدم إيمان هذه الحركات بالديمقراطية بصورة نهائية وكاملة، إذ تسعى إلى السلطة من خلال «السُلّم الديمقراطي» ثم تتخلى عنه لإقامة دولة «إسلامية»، تمنع التعددية السياسية والفكرية ولا تسمح بتداول للسلطة[٤].

أولاً: «المبادرات الإصلاحية»: التحول الفكري والشرط التاريخي

لكن إلى أي مدى يمكن الاطمئنان إلى دعوى الحركات الإسلامية بقبول اللعبة الديمقراطية؟

الجواب عن هذا السؤال يثير قضيتين، الأولى حول الشرط التاريخي والرسائل السياسية المقصودة، والثانية حول مضمون التطور الجديد في الخطاب الإسلامي.

أما الشرط التاريخي؛ فمن الملاحظ «التلازم التاريخي» لمبادرة جماعة الإخوان في الدول الثلاث، ما يعني أنّ تواطئاً إخوانياً «فوق قطري» من المرجّح أنه قد حصل على قطع حالة التردد الفكري السابقة وإعلان القبول بقيم الديمقراطية وبمفهوم «الدولة المدنية»... إلخ.

هذا التواطؤ الإخواني ـ التاريخي هو بمثابة رسالة إلى الغرب ـ بصورة خاصة ـ جواباً عن سؤال كان يتردد كثيراً أثناء إطلاق تلك المبادرات عنوانه «هل يقبل الإسلاميون بالديمقراطية؟»، في ظل دعاوى من باحثين غربيين

---

(٤) حول الرؤى الأمريكية للإسلام السياسي والاتجاهات المتعددة في هذا السياق، انظر: فواز جرجس، **أميركا والإسلام السياسي: صراع الحضارات أم صراع المصالح**، ترجمة غسان غصن (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٨)، ص ١٩ ـ ٥٣، انظر أيضاً: أحمد الموصللي، **سياسة أمريكا الخارجية والسياسات الإسلامية**، المحرر المسؤول أندريه زكي، سلسلة العالم العربي والغرب؛ ٢ (القاهرة: دار الثقافة، ٢٠٠٦)، ص ٢٥ ـ ٧٣. قارن ذلك بأحد أبرز الكتاب الأمريكيين المتعصبين ضد الإسلام السياسي، انظر: Daniel Pipes, *Miniatures: Views of Islamic and Middle Eastern Politics* (New Brunswick: Transaciton Publishers, 2004), pp. 1-6.

ومن النظم العربية الحاكمة ترى أنّ الحركات الإسلامية لا تؤمن بالقيم الديمقراطية قيماً نهائية تحكم الحياة السياسية، بقدر ما تريد استغلال الديمقراطية من أجل تحقيق أهدافها السياسية بإقامة «دولة أصولية»، ثم تستغني عن الديموقراطية والانتخابات، أي أنّ الإسلاميين يريدون «الانتخابات لمرّة واحدة».

وبالعودة إلى مرحلة إطلاق المبادرات عامي ٢٠٠٤ و٢٠٠٥، نجد أنّ هذه الفترة شهدت أيضاً ـ مناخاً متفائلاً إيجابياً بوجود آفاق جديدة للتغيير، وقد خرجت العديد من المقالات الغربية التي تبشّر بـ «الربيع الديمقراطي» العربي القادم، وكانت أغلب الانتخابات والتحولات السياسية تنبئ أنّ الحركات الإسلامية هي البديل الصاعد عن «الحالة الراهنة»، سواء كان ذلك الصعود مرتبطاً بتفكك الدول أو ضعف السلطة السياسية (حالة العراق، فلسطين)، أم كان نتيجة الانتخابات البلدية أو النيابية (مصر، الأردن، السعودية، البحرين، الكويت. .). فأراد الإخوان استثمار هذا المناخ وتقديم «ضمانات» حول القيم التي تحكم ممارستهم السياسية[٥].

أما مضمون مبادرات الإصلاح الإخوانية، بإعلان القبول بالقيم الديمقراطية وبالتعددية وتداول السلطة؛ فإنّها بلا شك تمثل مرحلة فكرية ـ أيديولوجية جديدة في خطاب هذه الحركات التي بقيت مترددة خلال العقود السابقة بين القبول بالديمقراطية ورفضها ومقارنتها بالشورى (مدى التوافق والاختلاف).

لكنّ ذلك لا يعني نقطة النهاية في النقاش. فالإيمان بالديمقراطية وقيمها ليس قراراً «سياسياً»، بقدر ما هو عملية تاريخية متطورة ترسو إلى ثقافة مستقرة بعد أزمات وصراع أو مخاض فكري وثقافي. ويكمن التساؤل هنا فيما إذا كان الإخوان قد مرّوا فعلاً بهذا المخاض الفكري والتاريخي ووصلوا إلى هذا الاقتناع أم أنّ الإعلان عن قبول الديمقراطية هو محاولة براغماتية لاستثمار الظرف التاريخي؟

(٥) انظر: Marc Lynch, «Islamist Views of Reform,» in: Shibley Telhami, *Reform in the Muslim World: The Role of Islamists and Outside Powers* (Washington, DC: Saban Center, Brookings Institutions, 2008), pp. 35-73.

في هذا السياق يُطرح سؤال «الصدقية»؛ حول مقدار مطابقة الممارسة العملية للخطاب النظري، وهو ما لا يجوز معه الحكم على «نيات الإخوان»، لكنه يحتاج في الوقت نفسه إلى «مؤشرات» تدفع إلى مناقشة «الإعلان الإخواني - الإسلامي».

إذا تجنّبنا الحالات التاريخية السابقة (من حكم الإسلاميين)؛ فإنّ المتغيرات الجديدة لا تخدم تماماً الدعوى الإسلامية، والشاهد الرئيس على ذلك، وفق متشككين في الإعلان الديمقراطي الإخواني، هو ما يحدث في العراق اليوم على يد حركات إسلامية أعلنت سابقاً التزامها بالديمقراطية والدولة المدنية، ثم هي اليوم تعود في ممارساتها وقيمها السياسية إلى المعايير الأولية، ولا تحترم التعددية الدينية والمذهبية والسياسية، وتقدّم أدلّة هائلة لخصوم الإسلاميين.

الحال نفسها تنطبق على حركة حماس، فبعيداً عن الضغوط والحصار الذي تعرّضت له الحركة، فقد ساهمت في زرع شكوك وتساؤلات حول إيمانها بالديمقراطية، بعد استيلائها على مقاليد الأمن والقوة في قطاع غزة، وتحديداً في سلوكها مع خصومها السياسيين ومع الصحافيين، وقد أشارت تقارير عدة لمنظمة مراقبة حقوق الإنسان (هيومن رايتس وتش) إلى «تمادي حماس في استخدام القوة».

في المقابل؛ يحتجّ الإسلاميون على صدق «دعواهم الديمقراطية» بالانتخابات داخل هذه الحركات عموماً، والإخوان في الأردن خصوصاً، وهي حالة تميّزها عن العديد من الأحزاب والقوى العلمانية.

وتبدو هذه الحجة صحيحة جزئياً؛ فهنالك قبولٌ بآلية الانتخاب وتداول السلطة داخل هذه الأحزاب، لكنه قبول محدود بالمشترك الأيديولوجي والسياسي والثقافي، ولا يسري - بالضرورة - على العلاقة مع الآخر الفكري والسياسي. . إذ يبقى السؤال مطروحاً من دون إجابة، حتى بما هو معلن من مبادرات إخوانية إصلاحية، هل سيقبل الإسلاميون إذا وصلوا إلى السلطة بنشاطات لشيوعيين وليبراليين، مثلاً، على مستوى الحريات العامة والخاصة تتناقض مع «الدين» أم إنّهم سيعملون على تطبيق «أحكام الشريعة الإسلامية» حتى لو كان هنالك تعارض بينها وبين سؤال الحريات؟

ثانياً: «المناطق الرمادية» في «الدعوى الإخوانية»

ثمة مساحة واسعة من «المناطق الرمادية»، التي لم تُجب عنها الوثائق الإخوانية، ولم تتطرق إليها صراحة، وهي تشكّل ـ من زاوية أخرى ـ قضايا جدلية وخلافية حول خطاب «الإخوان = الإسلاميين» السياسي[٦].

ومن تلك القضايا؛ الحقوق السياسية للأقليات، فلم توضّح الوثائق فيما إذا كانت حريتهم الدينية تكفل حق أي مواطن، على الرغم من دينه ومذهبه، الوصول إلى المواقع العالية في صنع القرار السياسي.

وكذلك الأمر في موقف الإخوان من حقوق النساء. فلم تتطرق الوثائق إلى قصة تولّي النساء منصب رئيس الوزراء، مثلاً. مع أنّ هذه القضية ـ في الأردن ـ تحديداً أقل حساسية من دول أخرى، والسبب أنّ نظام الحكم ملكي ورأس السلطة السياسية لا يتغيّر، والحديث هو في أقصى درجاته عن منصب رئيس الوزراء.

ويأخذ السؤال حول المناطق الرمادية في الدعوى «الديمقراطية الإسلامية» مشروعية أكبر مع مسودة مشروع «حزب الإخوان» في مصر، الذي أعلنت الجماعة عزمها على تأسيسه سابقاً، إذ تضمّن المشروع العديد من النقاط المثيرة للجدل. كقضية رفض تولّي المرأة والأقليات الدينية (الأقباط تحديداً) رئاسة الدولة، وهو ما أدّى إلى نقاشات وسجالات سياسية وفكرية، سواء داخل جماعة الإخوان أو داخل النخب المثقفة والسياسية[٧].

القضايا السابقة، بالإضافة إلى طرح فكرة تشكيل لجنة من علماء الشريعة تنظر في «مدى ملاءمة القوانين لأحكام الشريعة»، أثارت أيضاً خلافات في مناقشات الإخوان على المستوى الدولي بين مؤيد ومعارض. ففي السياق ذاته كتب المراقب العام السابق للإخوان المسلمين، عبد المجيد ذنيبات، مقالاً حول المسودة المقترحة للحزب أبدى قبوله بفكرة

---

(٦) قارن ذلك بـ: Jillian Schwedler, *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 2006), pp. 1-34.

(٧) قارن ذلك بالملاحظات والنقاشات التي قدمها باحثو مؤسسة كارنيغي البحثية الأمريكية على مسوّدة الحزب، على الموقع التالي: <http://www.carnegieendowment.org/publications/index.cfm?fa=view&id=19852&prog=zgp&proj=zme>.

تولّي المرأة وغير المسلمين لرئاسة الدولة المعاصرة وعدم ضرورة فكرة «لجنة العلماء»، ما دام أنّ الحديث هو عن الدولة القطرية الحالية، وليس عن «دولة الخلافة»[٨].

يرى بعض المراقبين أنّ تحالف الإسلاميين مع قوى معارضة «علمانية» هو دليل على قبولهم بالآخر، وفي الأردن شكّل حزب جبهة العمل الإسلامي تحالفاً مع أحزاب المعارضة منذ سنوات، كما كان هنالك تحالف بين حركة حماس والقوى السياسية الفلسطينية المعارضة لأوسلو خلال المرحلة السابقة[٩].

لكن تلك التحالفات، وإن كانت تعبّر عن تطور ـ أيضاً ـ في ممارسة الإسلاميين، إلّا أنّها ترتبط بأهداف «تكتيكية سياسية» في الأغلب الأعمّ، ولا يوجد ما يدفع إلى الاقتناع أنّها مبنية على قواسم فكرية وسياسية مشتركة دائمة تمثل ضمانة مستقبلية لوجود «إجماعات سياسية» وطنية بين الإسلاميين والآخرين على أسس النظام السياسي ومقوماته. بل إنّ العلاقة بين حماس والقوى الفلسطينية المعارضة الأخرى سرعان ما ساءت وتراجعت، بعد أن سيطرت الحركة على قطاع غزة.

ثالثاً: إشكاليات مطروحة في مضمون «المبادرات الإصلاحية»

في الختام؛ ثمة ضرورة للإشارة إلى ملاحظات أساسية في الإجابة عن سؤال مدى قبول الإسلاميين بالديمقراطية:

الملاحظة الأولى؛ إنّ السؤال يبقى مضطرباً في ظل غياب المعايير الأساسية للديمقراطية عن الحياة السياسية العربية. فكيف يمكن الحكم على الدعوى الإسلامية في سياق سياسي غير ديمقراطي؟ بمعنى: ما هو المعيار العملي الذي يمكن أن يخرج بنا عن دائرة التوقعات والتكهنات والتحليلات و«الهواجس» إلى دائرة المؤشرات الواقعية المحكمة والمضبوطة. والحال أنّه لا يمكن الوصول إلى إجابات مثبّتة على السؤال، في سياق غياب الحالة الديمقراطية عن البيئة السياسية العربية.

---

(٨) انظر: عبد المجيد ذنيبات، «حول برنامج «الإخوان» في مصر،» الغد (عمّان)، ٩/١١/٢٠٠٧، <http://www.alghad.com/index.php/rss/uploads/index.php?article=7516>.

(٩) قارن ذلك بـ: Magdi Khalil, «Egypt's Muslim Brotherhood and Political Power: Would Democracy Survive?,» *Middle East Review of International Affairs*, vol. 10, no. 1 (March 2006).

الملاحظة الثانية؛ قضية قبول الإسلاميين بالديمقراطية لا تقف عند مستوى ما تقدمه هذه الحركات من خطاب ودعاوى، أو ربما ممارسات. بل تمتد إلى إشكالية الاشتباك والفصل بين الحقل الديني والحقل السياسي في العالم العربي، تلك الإشكالية التي لا تزال موضع جدال سياسي وفكري عام، لم تحسم باتجاه توضيح المربعات الخاصة بكل منهما، على النقيض من التجربة الأوروبية العلمانية التي ولدت من رحمها الديمقراطية بصورتها الليبرالية.

وتبدو عملية «إدماج الدين في الديمقراطية» مسألة مركبة[١٠]، وأكثر تعقيداً من مجرد إعلان حركات إسلامية قبولها باللعبة الديمقراطية. فعلى سبيل المثال؛ تتمسّك الحركات الإسلامية بأنّ الإسلام دين ودولة؛ بمعنى أنّ الإسلام يحكم مسارات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية العامة، وهنا تبرز عملية إرباك حقيقية بين المفاهيم الديمقراطية الليبرالية الفردية الحديثة والمفاهيم السياسية التي يتبناها كثير من الإسلاميين، على صعيد المرجعية التشريعية وحقوق الإنسان والحريات الخاصة. . الخ.

إذ تبدو الخيارات باتجاه الوصول إلى «الديمقراطية الإسلامية» أقرب إلى اتجاهين؛ الأول إعادة إنتاج منظومة المفاهيم والقيم الدينية بحيث تتكيف مع النسق الديمقراطي الليبرالي. والثاني القبول بـ «الخصوصية الحضارية» الإسلامية تتبني الديمقراطية، وهذا الاتجاه إلى الآن هو الذي يصبغ الحالة الإسلامية السياسية، كما هو الأمر في النموذج الإيراني «ديمقراطية ولاية الفقيه».

الملاحظة الثالثة؛ إنّ هنالك نسباً مختلفة ودرجات متعددة في مدى قبول الإسلاميين بالديمقراطية؛ فحزب العدالة والتنمية التركي قطع الطريق كاملاً في سياق التحول إلى حالة شبيهة بالأحزاب السياسية الأوروبية المحافظة، إذ أعاد تعريف العلاقة بين الدين والسياسة على الطريقة الأوروبية، فيما يقف حزب العدالة والتنمية المغربي في منتصف طريق يؤدي إلى تبني خيارٍ ديمقراطيٍ ذي نزعة علمانية.

---

(١٠) انظر: مارسيل غوشيه، **الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة**، ترجمة وتقديم شفيق محسن؛ مراجعة بسام بركة، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ١١٣ ـ ١٣٧.

أمّا الحركات الإسلامية المشرقية (بالتحديد جماعات الإخوان المسلمين في الأردن ومصر وحماس) فتبدو وكأنّها لا تزال أسيرة الصراع بين تيار إصلاحي ذي نزعة براغماتية وبين تيار محافظ يتمسك بالطروحات المؤسسة لفكر تلك الحركات.

مع ذلك؛ فإنّ ما سبق لا يعني الحكم سلبياً، مسبقاً، على «الدعوى الديمقراطية» الإخوانية، لكن في الوقت نفسه يدفع إلى مناقشة أعمق وأكثر تدقيقاً في تلك الدعوى.

الفصل الرابع عشر

الحزب الإسلامي العراقي..
«الإصلاح السياسي في ظل الاحتلال»

في التاسع من نيسان/ أبريل ٢٠٠٣ دخلت قوات الاحتلال الأمريكي بغداد وأسقطت نظام حكم الرئيس السابق صدّام حسين، وقام في المقابل نظام سياسي عراقي جديد تحت ظل الاحتلال، وجرت انتخابات على مستويات مختلفة نيابية ومحافظات.

هذا الواقع العراقي الجديد خلق جملةً من الأسئلة والتساؤلات في أوساط فكرية وسياسية عربية، وتحديداً إسلامية، تتعلّق بجواز المشاركة في العملية السياسية، تحت الاحتلال، بخاصة أنّ هنالك أحزاباً إسلامية شيعية انخرطت فيها وحققت «مكتسبات» داخل المؤسسات السياسية والعسكرية والأمنية في النظام الجديد، بينما قاطعت شريحة واسعة من «المجتمع السني» العراقي العملية السياسية، وشكّلت «القوى السنية» العمود الفقري في المقاومة المسلّحة للاحتلال.

موقف الحزب الإسلامي العراقي، الذي يمثل أحد وجوه الحضور الإخواني في العراق، كان منذ البداية مغايراً لموقف أغلب القوى السنية، إذ شارك في العملية السياسية، وفي قيادة المؤسسات السياسية الجديدة، وحاز على مقاعد في مجلس النواب والمحافظات، وحتى في المواقع العليا للدولة، وتحديداً موقع نائب رئيس الجمهورية العراقية.

هذا الموقف أجّج النقاشات والحوارات الإسلامية السنية حول مشروعية

الإصلاح السياسي تحت الاحتلال، فيما إذا كان العمل السياسي أجدى أم العمل العسكري أم هنالك قدرة عملية حقيقية على الجمع بينهما؟

في الإجابة عن التساؤل السابق برزت الاختلافات بين الحزب الإسلامي من جهة والعديد من القوى الإسلامية العربية، التي أصرت على أهمية خيار المقاومة المسلّحة وعلى تجنب المشاركة السياسية، كي لا تعطي شرعية للاحتلال الأمريكي، ولا تمنح مشروعية للنظام السياسي الذي أقامه.

الخلافات لم تقبع خارج أطر الحزب الإسلامي العراقي، بل تسللت داخله وبرز اتجاه فكري وسياسي يرفض العمل السياسي تحت الاحتلال.

تجربة المشاركة تحت الاحتلال، أو في نظام سياسي غير كامل السيادة، انتقلت إلى فلسطين من خلال حركة حماس (التي تمثل أيضاً امتداداً لجماعة الإخوان المسلمين)، حيث شاركت الحركة في الانتخابات التشريعية الفلسطينية عام ٢٠٠٦، وحازت على أغلبية مقاعد المجلس التشريعي الفلسطيني، قبل أن تدخل في مواجهات سياسية وعسكرية مع حركة فتح، وتأخذ حركة حماس حكم غزة بالقوة.

في الفقرات التالية سيقترب الباحث من تجربة الحزب الإسلامي تحديداً باعتبارها تمثل قضية واضحة لسؤال الإصلاح السياسي تحت الاحتلال، من خلال تقديم وجهتي النظر المؤيدة لذلك والمعارضة له.

أولاً: «مشروعية المشاركة السياسية تحت الاحتلال»

يقدم د. عبد الحميد محمد أحمد في كتابه **نحو تأصيل شرعي للمشاركة السياسية** منظوراً فقهياً وشرعياً وفكرياً يفكك من خلاله حجج ودعاوى الرافضين للمشاركة السياسية تحت الاحتلال، ويرد عليها، مبرراً ولوج الحزب الإسلامي في العملية السياسية في العراق[1].

يشق الكاتب طريقه في تسويغ المشاركة السياسية تحت الاحتلال عبر اتجاهات متعددة ومتنوعة، ويعرّف السؤال الرئيس الذي يحاول الإجابة عنه بأنه يتعلق في مدى جواز مشاركة الإسلاميين في نظام حكم غير إسلامي؟..

---

(١) انظر: عبد الحميد محمد أحمد، **نحو تأصيل شرعي للمشاركة السياسية** (دار الأقلام للنشر والتوزيع)، على الموقع الإلكتروني للحزب الإسلامي، نافذة وثائق الحزب.

في الإجابة عن السؤال يسند الكاتب موقفه إلى ركنين رئيسين؛ الأول هو المشاركة في نظام حكم غير إسلامي، والثاني هو المشاركة في نظام أقامه الاحتلال الخارجي.

في **الركن الأول**؛ يستعين الكاتب بالدلالات المستنبطة من سورة يوسف (ﷺ) في القرآن الكريم، وتحديداً عندما سأل العزيزَ (حاكمَ مصر) بقوله **﴿اجعلني على خزائن الأرض﴾**[٢]، ففي هذه الآية يشارك يوسف (ﷺ) في نظام غير إسلامي (حكم العزيز).

في السياق ذاته يرد الكاتب على الدعاوى التي تُفنِّد حجية مشاركة يوسف (ﷺ) في وزارة العزيز، ويصل إلى القول: «من خلال عرض قصة يوسف يتبين لنا جواز المشاركة في حكم غير إسلامي إذ كان يترتب على ذلك مصلحة كبرى أو دفع شر مستطير، ولو لم يكن بإمكان المشاركة أن تغيّر في الأوضاع تغييراً جذرياً».

ووفقاً للكاتب، فإنّ المشاركة السياسية في الحكم غير الإسلامي قد تؤدي إلى نتائج إيجابية أبرزها احتمال تغيير بعض الأحكام لتكون متوافقة مع أحكام الشرع، ودرء بعض المفاسد، ولو بنسبة قليلة، وأخيراً تحقيق بعض المصالح.

ويستعين الكاتب بنصوص وفتاوى للعديد من الفقهاء والمفكرين المسلمين، كابن تيمية والعزّ بن عبد السلام وابن عابدين، تشير جميعها إلى ضرورة «ملء الفراغ» السياسي والشرعي والقانوني، حتى تحت الاحتلال أو الحكم غير الإسلامي، ويصل إلى خلاصة رئيسة «إنّ تغيير الباطل لا يتحقق بمقاطعة أهل الباطل، وترك الساحة خالية لهم، بل لا بد من الدخول في المعترك ومنافسة أهل الباطل»[٣].

أمّا **الركن الثاني**؛ أي المشاركة السياسية تحت الاحتلال، فيؤسس الكاتب إجابته عن أنّ مفهوم الجهاد واسع متعدد الأبعاد ومتنوع الأركان، فهنالك الجهاد بالسلاح واليد واللسان والمال، وجميعها مناحٍ مشروعة في مواجهة المحتل[٤].

---

(٢) القرآن الكريم، «سورة يوسف،» الآية ٥٥.

(٣) أحمد، المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٢١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٩.

من زاوية أخرى، يدفع الكاتب بعدم وجود تعارض بين الجهاد المسلّح والسياسي وغيرهما من أنواع الجهاد، طالما أنّهما يصيبان الهدف نفسه من درء المفاسد وجلب المصالح، إذ يقول «ورغم أنّ بعض الإسلاميين تبنوا طريق المقاومة السياسية إلّا أنّنا نعتقد أنّه ليس هناك تقاطع بين خياري المقاومة السياسية والمقاومة المسلّحة. . وأنّهما في خندق واحد»[٥].

في صلب مرافعة الكاتب عن المشاركة تحت الاحتلال، يلجأ إلى الخروج من اختزال المشهد العراقي باحتلال خارجي، ووضعه في دائرة أوسع تأخذ أبعاداً متداخلة ومركّبة.

ذلك أنّ الاحتلال ليس عسكرياً فقط، إنّما متعدد الأبعاد، ما يعني أنّ المقاومة يجب أن تكون أيضاً متعددة وذات أبعاد مختلفة.

كما إنّ التحديات والأخطار التي تواجه العراقيين لا تقف عند حدود الاحتلال العسكري، إنما تمتد لتشمل تحديات سياسية متعددة ومتنوعة تستوجب عملاً سياسياً.

وفي تفاصيل محاججات الكاتب، فإنّ خطر التجزئة هو تحدّ سياسي، والمشروع الشعوبي (من بعض دول الجوار) هو تحدّ سياسي، والمشروع الثأري الأصفر، الذي تتبناه بعض دول الجوار لتفكيك العراق هو تحدّ سياسي أيضاً، والطائفية هي تحدّ سياسي، والعلمانية اللادينية والتمكين لها تحدّ سياسي، وأخيراً العولمة والتغريب بمثابة تحدّ سياسي.

التحديات السابقة جميعاً هي سياسية بدرجة كبيرة، بينما يمثل الاحتلال الأمريكي تحدّياً وحيداً يأخذ الطابع العسكري. ومن هذه المقدمة يصل الكاتب إلى خلاصته التالية «إنّ الحرب السياسية لا تقابل إلا بحرب سياسية، وهذه التحديات السياسية لا يمكن أن تواجه إلا بجهاد سياسي وتعبئة سياسية وعمل سياسي يكون على مستوى عال من الوعي والحنكة والتدبير والتخطيط والإحاطة بكل ما يراد بالأمة من مؤامرات وما يدبّر ضدها من خطط». ويضيف «إنّ الخيار السياسي يعطينا الكثير من الفرص التي نستطيع من خلالها إدارة الصراع. .»[٦].

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٠.

أحد المداخل الرئيسة التي يلج منها الكاتب إلى الدفاع عن رؤيته يتمثل بضرورة التفريق بين الحكم الشرعي المجمل والفتوى المحققة المناط. فالجهاد واجب في أصل الحكم الشرعي، وفق ما قاله العلماء، «لكن الفتوى تنظر إلى البلد المحتل وتفاصيل واقعه والوقت الذي وقع فيه الاحتلال وكيفية إزالته والمصالح المكتسبة من القتال، والمفاسد المترتبة عليه»[7].

واستناداً إلى التفريق بين الحكم المجمل والفتوى المحددة، فإنّ الكاتب يعيد قراءة الواقع العراقي مبيناً أنّ «التكوين الطائفي والقومي» بمثابة السبب الأول لاختيار البعض المقاومة السياسية. إذ إنّ قبول كل من الأكراد والشيعة باللعبة السياسية وسعيهم لتعظيم مكتسباتهم الواقعية من خلالها، يجعل السُنّة هم الطرف الوحيد الذي يقاتل خارج اللعبة، وفي المحصلة يكون الخاسر الأول لخروجه من اللعبة «فنحن لا نقبل أن نقاتل سنين وسنين وغيرنا يسوس البلاد ويثبت برنامجه، حتى إذا أنهكت القوى سعى الجميع إلى صلح غير عادل»[8].

يعزز الكاتب أدلته بالإشارة إلى الاختلال في موازين القوى، ليس فقط على صعيد القوة المحتلة (الأمريكية)، وإنما أيضاً دول الجوار ومدى تدخلها وموازين القوى العالمية والضغط الدولي[9].

لا يرفع الكاتب سقف توقعاته من المشاركة السياسية تحت الاحتلال حتى تصل إلى إقامة دولة إسلامية، إنّما هي «محاولة من الحركة الإسلامية لأن يكون لها حضور فعال في هذه المؤسسات (يقصد السياسية)..». ويرى «أنّ الدولة الإسلامية المنشودة لها طريق آخر»[10].

أمّا عن أهداف المشاركة الواقعية فتتمثل بالسعي بأقصى جهد ممكن لإنهاء الاحتلال وتحقيق الاستقلال الحقيقي والمحافظة على وحدة وأمن وثروات البلاد، وإقامة الحجة ونقل قضية التوحيد ورسالة الإسلام إلى تلك المواقع، وإقامة ما يمكن إقامته من أحكام الشريعة الإسلامية، والقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحقيق ما يمكن من المصالح المعتبرة

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٨) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢
(٩) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٦٠.

ودرء ما يمكن من المفاسد، ما يجعل حياة الناس أيسر وأقرب إلى الأمن(١١).

ثانياً: محمد أحمد الراشد:
فشل الجمع بين المقاومة السياسية والعسكرية

في الاتجاه المقابل للرؤية السابقة، يقدم أحد قادة الإخوان المسلمين، في العراق، محمد أحمد الراشد، كتاب **نقض المنطق السلمي**، و يردّ فيه على دعوى ودفاع المشاركين في العملية السياسية، ويدعو إلى مقاطعتها والخروج منها.

المفارقة اللافتة أنّ الراشد يعترف بأنّه كتب سابقاً في تسويغ المشاركة السياسية، استناداً إلى «واقع العراق المعقد والمركب مذهبياً وقومياً»، إلّا أنّه يعود عن رأيه، ناقداً ممارسة «المجموعة السياسية» (التي شاركت من الحزب الإسلامي في العملية السياسية «وعندما لمست بوادر ترويج المنطق اللين وزهدهم بالجهاد أدركت أنّ المجموعة السياسية لا تسير بالطريق الرباني المطلوب»(١٢).

يؤسس الراشد منظوره على حجج وردود متعددة، تجمعها ثيمة رئيسة تتمثل بفشل الحزب الإسلامي في الجمع بين العمل السياسي والمشروع الجهادي، بل عدم قدرته على تحقيق الأهداف المرجوة، ومن ذلك إنكار المنكر، كما هي حال الاتفاقية الأمنية التي وقعتها الحكومة العراقية مع الحكومة الأمريكية. والتي تؤطر لعملية الانسحاب لكن مع بقاء وجود وصلاحيات متعددة لقوات الاحتلال(١٣).

ويردّ على دعاوى الطرف المشارك في العملية السياسية، والذي يتعلل بضرورة وجود مشروع سياسي وقيادات للمقاومة بأنّه ليس من الضرورة أن يكون المشروع السياسي المطلوب داخل العملية السياسية، بل تكون مشروعيته أقوى وحجيته أرسخ عندما يكون خارج اللعبة السياسية ويصرّ على طريق الجهاد لتحرير العراق(١٤).

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٩.

(١٢) انظر: محمد أحمد الراشد، «نقض المنطق السلمي،» موقع الراشد الإلكتروني، ص ٩، <http://www.alrashed-online.com>.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ٤٢.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

هنا، لا يتفق مع القائلين إنّ العمل السياسي يحقق الأهداف بصورة أفضل من الجهاد المسلّح، أو الذين يتوسعون في المعاني المجازية للجهاد ويخرجون به عن معنى المقاومة المسلّحة المقصودة، أو الذين يضخمون من الخطر الإيراني ليجعلوه أكبر من الخطر الأمريكي، فيدفعون إلى أولية مواجهة الخطر الأول على الثاني[15].

ثالثاً: المقاومة والمشاركة في المجتمعات «المركّبة» والمنقسمة

تعكس وجهات النظر السابقة طبيعة الاختلاف الفكري في أوساط الإسلاميين حول قضايا رئيسة مرتبطة بالإصلاح السياسي تحت الاحتلال الخارجي، بخاصة في ظل واقع سياسي معقد ومركب يفرض شروطاً وأسئلة عديدة على الاختيارات الفكرية أو السياسية، سواء كانت بالولوج إلى العملية السياسية أو المقاومة المسلحة.

ولعلّ الجدلية الرئيسة في بؤرة الاختلاف حول المشهد العراقي تتأسس على عدم إجماع الفئات الاجتماعية الرئيسة والقوى السياسية الكبرى على اختيار معين.

ذلك أنّ أغلب القوى السياسية الشيعية وجدت في الاحتلال الأجنبي مخلِّصاً من نظام سياسي شعرت معه هذه القوى بالظلم، فوجدت في «النظام الجديد»، الذي أقيم على عين الاحتلال وبرعايته، مدخلاً للإمساك بالسلطة السياسية أو بجزء كبير منها[16].

الأكراد، بدورهم، وجدوا في الاحتلال فرصة للسير خطوات أخرى نحو حلمهم التاريخي بإقامة دولة كردية أو على الأقل الحصول على مكتسبات سياسية، ما كان لهم الحصول عليها في ظل النظام السابق.

أمّا السنة العرب، فوجدوا أنفسهم أمام خطر تاريخي يحيط بوجودهم ودورهم السياسي في العراق، مع احتلال عسكري جاء على أنقاض النظام

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢.

(١٦) قارن ذلك بـ: عمار وجيه سعد، «الحزب الإسلامي وتحديات الديمقراطية في زمن الاحتلال،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الدولي نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني (عمّان: مركز القدس للدراسات السياسية، ٢٠٠٧)، ص ١٩٥ ـ ٢٠٢.

السابق وقام بتفكيك الجيش العراقي، يصاحبه ضجيج آلة إعلامية وسياسية، تتحدث عن إعادة السلطة لـ «الأغلبية المضطهدة» في العراق، وهم الشيعة.

تلك اللحظة التاريخية، وهواجس القلق الشديدة، مع استحضار المشاعر القومية والإسلامية والوطنية، دفعت السنة في البداية إلى المقاومة المسلحة.

فمكوّنٌ رئيس من الشعب العراقي يرى مصلحته في العملية السياسية، ومكون آخر في المقاومة المسلحة، ما يعني غياب التوافق الوطني على تعريف المصلحة العليا، فضلاً عن غياب «الجماعة الوطنية» ذاتها، التي تمثل الشرائح العراقية المختلفة، مما جعل من خطر التقسيم والفرقة حاضراً، بل وأدى إلى فوضى واقتتال داخلي بداعي الهوية الطائفية والعرقية والسعي إلى الحصول على مكتسبات عديدة.

بهذا، وجدت طائفة من السنة الولوج إلى العملية السياسية والمشاركة فيها، والحصول على حصة داخلها فعلاً يحقق أهدافاً رئيسة، أبرزها التوافق الوطني على طبيعة النظام السياسي الجديد مع القوى العراقية الأخرى، وعدم تركها تتفرد برسم خطوطه وتحقيق مكتسباتها على حساب السنة، فضلاً عن أنّ هذه الطريق (العملية السياسية) هي الكفيلة بحماية وحدة العراق وتحقيق الأمن، والحيلولة دون انتشار الفوضى والعنف المتبادل بين القوى العراقية الرئيسة.

في المقابل، فإنّ الطرف الذي اختار المقاومة المسلحة تمسك بالقواعد الشرعية والوطنية التي تجعل من قتال الاحتلال واجباً، لا يجوز التخلي عنه، فضلاً عن أن تلك المقاومة تضمن تحسين شروط السنة في دخول العملية السياسية لاحقاً خارج وصاية الاحتلال[١٧].

---

(١٧) حول خريطة المشهد السياسي والعسكري العراقي ما بعد الاحتلال، انظر تقرير المجموعة الدولية للأزمات بعنوان: «الحرب العراقية المقبلة؟: الطائفية والصراع الأهلي،» **تقرير الشرق الأوسط**، العدد ٢٥ (٢٧ شباط/ فبراير ٢٠٠٦)، <http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle_east_north_africa/iraq_iran_gulf/52_the_next_iraqi_war_arabic.pdf>.

وحول الفصائل السنية المقاومة انظر: تقريراً آخر للمجموعة الدولية للأزمات، بعنوان: «بكلماتهم أنفسهم: قراءة في التمرد العراقي،» **تقرير الشرق الأوسط**، العدد ٥٠ (١٥ شباط/ فبراير ٢٠٠٦)، <http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle_east___north_africa/iraq_iran_gulf/50_in_their_own_words_arabic.pdf>.

قارن ذلك بـ: طلعت رميح، «بعد غياب لقرنين من الزمان: أهل السنة في العراق تحديات تحرير وبناء عراق إسلامي من جديد،» **مجلة البيان الاستراتيجي** (١٤٢٥هـ/ [٢٠٠٤م])، ص ١٤٣ ـ ١٦٧.

إذاً؛ جوهر الاختلاف بين المنظورين يتمثل في زوايا الرؤية وتحديد الأوليات، فيما إذا كانت تتمثل في إقامة نظام ديمقراطي يشمل الجميع، ويضمن الوحدة والأمن أم في مقاومة الاحتلال وإفشاله وهزيمة المشروع الأمريكي المعادي للأمة العربية والمسلمة، وفقاً لهذا المنظور(١٨).

الجدلية الأخرى تتمثل في الدور الإيراني، الذي اكتسب، في نظر قوى سنية عراقية، أبعاداً طائفية من ناحية، وقومية لتحقيق المصالح الإيرانية من ناحية أخرى. فطائفة من السنة وجدت الخطر الأمريكي هو الرئيس والأساس، ودعت إلى ضرورة التركيز عليه، ثم التفرغ لما تعتبره خطراً إيرانياً.

أمّا فئة أخرى فرأت أن الخطر الإيراني وتمدده داخل العراق، والخشية على هوية بغداد أولى بالاهتمام، ولأنه من الصعوبة في سياق ضعف المحيط الإقليمي العربي الداعم مواجهة كلا الخطرين، فإنّ الحل يكمن بمهادنة الأمريكيين، بل والاستعانة بهم، لمواجهة الخطر الإيراني والقوى الشيعية التي تدور في فلكه.

الإشكالية الأخرى التي سبقت الاحتلال الأمريكي وتلته، ليس في العراق وحده، بل في دول عربية أخرى تتمثل في سؤال الإصلاح السياسي المفروض من الخارج. ويتمثل جوهر هذه الإشكالية في حالة «الاستعصاء السلطوي» في العالم العربي وسد الحكومات والحكام منافذ التغيير الديمقراطي السلمي كافة، بل التنكيل في أوقات أخرى بدعاة الإصلاح.

فالبعض رأى أن الاعتماد على الحالة الداخلية العربية لإحداث الإصلاح المطلوب، سواء سلمياً أو عسكرياً، لم يعد ممكناً، فالداخل غير مؤهل ولا مهيأ للقيام وحيداً بإحداث التغيير السياسي البنيوي. ومع الإدراك أنّ الخارج هو حليف تاريخي لهذه النظم، فلا تثريب ـ إذاً ـ على الإصلاحيين إن ساهموا في شرخ هذه الصفقة التاريخية والتحالف الوثيق بين الخارج والداخل السلطوي العربي، وصولاً إلى انقلاب العامل الخارجي ليصبح محفزاً أو حتى صانعاً للتغيير السياسي، ثم تولّي القوى السياسية الداخلية بناء عملية الإصلاح المطلوبة.

---

(١٨) حول الواقع العراقي ما بعد الاحتلال، انظر: مايكل هدسون، «سيناريوهات سياسية لعراق ما بعد الاحتلال،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٦، العدد ٢٩٨ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣)، ص ٧٨ ـ ٨٤، وأنتوني كوردسمان، «تحليل الانتخابات في العراق: الجانب الآخر من الحكاية،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٦، العدد ٣٠١ (آذار/ مارس ٢٠٠٤)، ص ٢٥ ـ ٣٠.

فيما تمسّك البعض الآخر بالعداء التاريخي والديني بين العالم العربي والإسلامي والغرب، وبعدم جواز الركون والاطمئنان إلى نيّات الولايات المتحدة وغيرها من الدول الغربية، التي تسعى إلى مصالحها الخاصة، ورأى هذا الاتجاه العام أنّ النظم العربية الحالية، مع أزماتها كافة، أفضل من تسليم البلاد والعباد لصالح عدو من الخارج.

قد يكون احتلال العراق وما تلاه من فشل في عملية التغيير السياسي الداخلي وبناء نظام ديمقراطي قد عزز من رؤية التيار الثاني، ودفع بأنصار الاتجاه الأول إلى التراجع أمام الرأي العام العربي، لكنه في الوقت نفسه أماط اللثام عن حجم الأزمة الداخلية في أغلب الدول العربية بفعل الفشل في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، والفجوة بين الحكومات والشعوب، فضلاً عن انسداد آفاق تداول السلطة والتضييق على الحريات العامة، وضمور قيم حقوق الإنسان[19].

(١٩) انظر: برهان غليون، «مأزق المعارضة العربية... بين الوطنية والديمقراطية،» الجزيرة نت، ٣/ ١٠/ ٢٠٠٤، <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/649D7854-4FDD-4CD0-9E77-BAD9663BA72C.htm>.

وقارن ذلك، أيضاً بـ: نبيل فولي، «قاطرة الإصلاح العربية بين معوقات الداخل والخارج،» الجزيرة نت، ٢٢/ ٥/ ٢٠٠٦، <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/A919E0B8-7978-4203-BAAA-5B5961289437.htm>.

انظر أيضاً: أكرم البنّي، «التغيير الديمقراطي بين حراك الخارج وممانعة الداخل،» **مجلة مقاربات** (مركز دمشق للحقوق المدنية والسياسية)، <http://www.mokarabat.com/ak12.htm>، والصادق المهدي، «نحو خريطة طريق للإصلاح السياسي العربي،» **الشرق الأوسط**، ٥/ ٢/ ٢٠٠٥.

الفصل الخامس عشر

«الإسلامية الوطنية»..
في تفكيك «الازدواجية الداخلية»

مع حلول عقد الثمانينيات بدأت نخبة من المثقفين الإسلاميين المصريين تتحدث عن خطاب إسلامي جديد أكثر انفتاحاً على العلمانيين وغير المسلمين والغرب من ناحية، وصارم في إدانته استخدام العنف في التغيير من قبل جماعات إسلامية من ناحية أخرى، كما إنه أكثر تقبلاً للأدب والفنون وثقافة العصر من مقاربات فكرية وفقهية إسلامية أخرى[1].

بعد عشر سنوات (أي في عام ١٩٩١) ظهرت «الطبعة العلنية» الأولى، من بيان هؤلاء المثقفين، بتقديم وتصدير د. أحمد كمال أبو المجد، وقد حمل البيان ـ الكتاب عنوان **رؤية إسلامية معاصرة ـ إعلان مبادئ**، ويتضمن ملامح الخطاب الذي تقدمه هذه النخبة، التي ترفع لواء «الوسطية الإسلامية»، في ردّ واضح على اتجاهات «العنف الإسلامي» الصاعدة في مصر خلال تلك المرحلة، والتي اشتدت لاحقاً[2].

وعلى الرغم من أنّ قيادات التيار الجديد، التي تحدثت عنها رؤية أبو

---

(١) ريموند بيكر، **إسلام بلا خوف: مصر والإسلاميون الجدد**، ترجمة منار الشوربجي (عمّان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠٨)، ص ١٩. وأغلب فقرات الكتاب التي تقدم رؤية هذا التيار للثقافة والفنون والأدب والمجتمع والسياسة.

(٢) أحمد كمال أبو المجد، **رؤية إسلامية معاصرة ـ إعلان مبادئ** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١)، ص ٢٣ ـ ٣٥.

المجد، جميعها مصرية، إلّا أنّها، كما يلحظ الباحث الأمريكي ريموند بيكر، توجهت بخطابها إلى الشعوب والمجتمعات المسلمة بصورة عامة، ولم تكتف بالشأن المصري، وإن حاز على جزء كبير من اهتمامها[٣].

أبرز الأسماء التي تمثّل هذا الخطاب الجديد هي كاتب البيان نفسه د. أحمد كمال أبو المجد، ود. محمد سليم العوّا، وطارق البشري، وفهمي هويدي، ود. يوسف القرضاوي وأخيراً الشيخ الراحل محمد الغزالي[٤].

هذه النخبة، وإن تنوعت اهتماماتها الفكرية والسياسية والمعرفية، تتفق على معالم رئيسة لخطاب إسلامي معاصر، في العديد من القضايا والشؤون، كما إنّها وإن لم تكن جزءاً من جماعة الإخوان المسلمين، قد احتفظت بمسافة عن مختلف الحركات الإسلامية وامتلكت نزعة نقدية منها، إلّا أنها في الوقت نفسه كانت قريبة من تلك الحركات، معاضدة لها في العديد من الأوقات، كما يلحظ ريموند بيكر، وهو الذي يجعل من هذه النخبة استئنافاً للخطاب الإصلاحي الأول الذي أسس له جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وتمثل في الوقت نفسه مجموعة تقدمية خرجت من رحم الحركات الإسلامية[٥].

وإذا كان هنالك مولود شرعي حركي لهذا الخطاب يعترف صراحة بأبوته، فهي مجموعة «حزب الوسط الجديد» في مصر، التي تأثرت بكتابات هذه النخبة، وجعلت منها مراجع رئيسة للحزب الجديد تحت التأسيس في مصر، والذي لم يرَ النور إلى اليوم[٦].

أولاً: طارق البشري:
بناء «الجماعة الوطنية» وترتيب «البيت الداخلي»

يتميز هذا الخطاب عموماً في مسألة لإصلاح السياسي أنّه يجمع بين

(٣) انظر: بيكر، المصدر نفسه، ص ١٩.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٢.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٣ ـ ٢٤٦. وقارن ذلك برؤية مجموعة الوسط للإصلاح، في: أبو العلا ماضي، رؤية الوسط في السياسة والمجتمع (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥)، أغلب فقرات الكتاب.

تركيزه على مواجهة التحديات الداخلية والعمل على بناء جبهة وطنية داخلية مترابطة من جهة ومواجهة التحدي الخارجي المتمثل بالاستعمار والتبعية من جهة أخرى.

وإذا كانت هذه النخبة قد عنيت بموضوع الإصلاح السياسي بصورة مباشرة ورئيسة في خطابها وكتاباتها، فإنّ طارق البشري قد تعمّق في هذا الموضوع، في أغلب كتاباته، بخاصة في كتابه **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، وكان شاغله الأكبر بناء تصوّر لملامح مشروع الإصلاح الوطني في مصر، الذي يجمع الشرائح المختلفة، الإسلامية والوطنية والمسيحية القبطية.

يحاول البشري ـ في أطروحته ـ الغوص في التجربة المصرية الحديثة في تتبع تطور الإصلاح السياسي، منذ العهد العثماني، ليتمكن من تحديد مواضع الخلل في العلاقة بين المسلمين والمسيحيين، وصولاً إلى وضع ملامح الجماعة الوطنية المصرية[7].

ينطلق مشروعه من أنّ «الإسلامية الوطنية» بمثابة مفتاح الحل لمواجهة أزمة تعدد المرجعيات والولاءات والصراع الداخلي بين الشرائح الاجتماعية والسياسية المختلفة[8].

وقد تجسد هذا الاتجاه في صور وصيغ متعددة في مصر، خلال القرن الأخير، أبرزها في مدرسة مصطفى كامل ومحمد فريد، ثم في حزب الوفد، وكذلك في جماعة الإخوان المسلمين، في مقابل نزعات متطرفة في الوطنية والإقليمية سواء من جماعات دينية مسلمة أو مسيحية تتحدث عن الأقباط وكأنهم خارج الجماعة الوطنية المصرية[9].

لماذا الإسلامية الوطنية؟ لأنّها تجمع بين المرجعيتين الرئيستين اللتين

---

(٧) انظر: طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ط ٤ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤)، أغلب فقرات الكتاب.

(٨) انظر: طارق البشري، **الحوار الإسلامي العلماني**، في المسألة الإسلامية المعاصرة، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥)، ص ٥٦.

(٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٣٠.

يمكن أن توحّدا المصريين، وربما الشعوب العربية والمسلمة، وهما المرجعية الدينية والحضارية والمرجعية الوطنية، وهما المرجعيتان اللتان تنبثق عنهما التيارات السياسية المتعددة، التيار الإسلامي والوطني العلماني والمسيحي الوطني.

لا يقدّم البشري تصوراً كاملاً لمراحل الإصلاح السياسي ومراحله المتابعة، إنّما يتحدث عن المشكلات العامة التي تواجه المشروع ويقدم رؤيةً نقديةً لمحاولات الإصلاح السابقة.

حجر الأساس في تحديد أوليات الإصلاح السياسي لديه يتمثل في تعريف التحديات التي تواجه المجتمعات المسلمة، وتكمن في الشق الداخلي في الجمود الفقهي والفكري والتخلف الثقافي والتكنولوجي، أمّا في الشق الخارجي فهنالك الاستعمار والهيمنة، وما يرتبط بهما من أخطار الاحتلال والتبعية والاستيلاء على خيرات العالم العربي والإسلامي.

وتقوم رؤيته على «التكاملية» بين المسارات الإصلاحية، وعدم استثناء أي أولية في الإصلاح السياسي، من خلال الربط بين التحديات الداخلية والخارجية، واعتبار أنّ قوة الداخل تساهم في مواجهة الخارج والعكس صحيح[(١٠)].

يشرح رؤيته (هذه)، أولاً، من خلال تحديد صيغة الجدل الدائر في مقاربات الإصلاح الإسلامي «نعرف في تاريخنا جدلاً كان يثور كل حين حول موضوع مقاومة الاستعمار وإجلائه، وموضوع الأخذ بأسباب النهوض ومعالجة أسباب الضعف، بأي هذين الموضوعين نبدأ؟ ولأيهما تكون الأولوية في اهتماماتنا»؟ ثم يجيب على ذلك «والواقع أنّ هذا الجدل يقوم على خيار خاطئ لأنه يجري تفرقة بين أمرين كلاهما لازم، فهما معاً شرط النهوض والتقدم والاستقلال، وكل منهما يقوي الآخر ويتقوى به»[(١١)].

---

(١٠) طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، في المسألة الإسلامية المعاصرة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ٥ ـ ٢٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٥.

ومن ثم يصل البشري (من ذلك) إلى إبراز رؤيته التكاملية «ليس من الصواب أن نطرح سؤالاً أيهما أنفع وبأيهما نبدأ. وعلينا أن نتعلم النظرة التكاملية التي تنظر إلى العناصر المتنوعة في تكاملها وليس في تنافرها». أمّا تعجيل أحد الخيارات على الآخر فيأتي في سياق إلحاح اللحظة التاريخية والممكن فيها[12].

وهو وإن كان يربط التحديات المختلفة ببعضها، فإنه يجعل من الإصلاح السياسي منظومة متكاملة تتضافر عناصرها معاً، فالإصلاح الديني المطلوب يجب أن يوظف لبناء الداخل من ناحية ولمواجهة التحدي الخارجي من ناحية أخرى، لا أن يوظف الدين لصالح المستعمر، والديمقراطية يجب أن توظف في سياق وطني وصولاً إلى الاستقلال مع الخارج، ومواجهة تحديات الفقر والجهل في الداخل[13].

ثانياً: «الازدواجية»: آفة مشاريع الإصلاح الحديثة والمعاصرة

في نقده لجهود الإصلاح التي قامت في المجتمعات العربية والمسلمة يجعل البشري من «الازدواجية» حجر الأساس في العطب العام في هذه المجتمعات، إذ دخلت المؤسسات والتقنيات الحديثة والمفاهيم الحديثة إلى العالم الإسلامي من الغرب وقامت جنباً إلى جنب مع المؤسسات التقليدية والقديمة، فصارت هنالك حالة من الانفصام المجتمعي والثقافي والسياسي[14].

يقول البشري موضحاً تداعيات تلك الازدواجية «نحن في مجتمعاتنا العربية والإسلامية نعيش مجتمعين متغايرين، ونحيا حياة منفصلة بين أنماط متغايرة في الفكر والسلوك والنشاط الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية والبنى التنظيمية والمؤسسات. وهذا يقيم شرخاً رأسياً في المجتمع، يفصم أبنيته

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

(١٣) طارق البشري، ماهية المعاصرة، في المسألة الإسلامية المعاصرة، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥)، ص ٢٠ و٢٦ ـ ٣٤.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣، والبشري: الحوار الإسلامي العلماني، ص ٢٩ ـ ٣٠، والملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، ص ١٠.

وقواه، ويضع كل أولئك في تضادّ وتعارض بعضهم مع بعض، مثل موضوع الولاء والانتماء للجماعة..»[15].

وإذا كان الجمود عائقاً يحول دون التجدد والتطوير، فإنّ مسار الإصلاح الخاطئ قد يزيد الأمور سوءاً، والتجربة الحاضرة لدى البشري هي الدولة العثمانية «أكاد أتجاسر بالزعم أنّ زوال الدولة العثمانية إن كان يرجع إلى عوامل كثيرة، فقد أسهمت في هذا الزوال حركات الإصلاح والتجديد بمثل ما أسهمت فيه روح «الجمود والمحافظة»»[16].

ذلك أنّ مشكلة المحاولات العديدة للإصلاح في المجتمعات العربية والمسلمة في أنّها قامت على استيراد مؤسسات وثقافات من دون إدراك لوظيفتها ودورها، وأدت إلى ازدواجية مع القديم أو تدميره، ما خلق صدعاً في بنية الدولة أو المجتمع وهي المحاولات التي يطلق عليها البشري «الإصلاح تحت خط النار»[17].

والنتيجة أنّ النظم الجديدة الوافدة من الغرب أصبحت بمثابة هياكل وأشكال بلا مضامين إنسانية، ونماذج تنظيمية لا تتصل ولا ترتبط شرعيتها بإطار إيماني تتبناه الجماهير وتدافع عنه.

فليس كل ما ساهم في تطور أوروبا وتقدمها يصلح للعالم الإسلامي، بل ربما تكون آثاره عكسية، كما يرى البشري، فما أدى بالغرب إلى السيادة هو ذاته «ما أدى بنا إلى التبعية»، وما أدى بالغرب إلى السير في طريق التجميع هو ذاته ما أدى بنا إلى «السير في طريق التجزئة والتفتيت». ولعل أخطر آفات استنساخ الثقافات والمؤسسات الغربية هي حالة الازدواجية في المجتمعات العربية والمسلمة[18].

الشرخ أو الانفصام العام داخل المجتمعات العربية والمسلمة لا يظهر فقط في المجال الثقافي بين ثقافتين حديثة وقديمة، بل حتى في مجال

(15) البشري، ماهية المعاصرة، ص ١٢ ـ ١٣.
(16) المصدر نفسه، ص ١٨.
(17) المصدر نفسه، ص ١٦.
(18) المصدر نفسه، ص ٨٢.

التشريعات بين قوانين أحوال شخصية تستمد من الدين في العديد من البلدان العربية وبين تشريعات وقوانين تستمد من القوانين والثقافة الغربية، وبين مؤسسات تقليدي قائمة كما هي بتراثها وتقاليدها لم تتطور ومؤسسات اجتماعية سياسية حديثة جاءت بقيمها وعملها، وبين قوى سياسية إسلامية تنطلق من المرجعية الإسلامية وقوى علمانية تنطلق من المرجعية الفكرية الغربية وبين مؤسسات تعليمية تقليدية ومؤسسات حديثة تدرس اللغات الحديثة[19].

الانشطار العمودي داخل المشهد السياسي (بصورة خاصة المصري) بدأ منذ العشرينيات مع بروز الحركة الوطنية العلمانية ثم الثلاثينيات مع بروز الحركات الإسلامية التي تتخذ المرجعية الإسلامية، وكان في البداية صراعاً ثقافياً سياسياً، ثم تحول بعد بروز الحركات الوطنية ـ في مرحلة ما بعد الاستعمار ـ إلى صراع سلطوي بين هذه النخب الممسكة بالسلطة والمتمسكة بالمرجعية الثقافية الغربية وبين النخب الإسلامية التي تهيمن على الشارع[20].

ثالثاً: «مناط الإصلاح»: تطوير القديم وتجديده

المشكلة لا تكمن، وفقاً للبشري، في الإصلاح نفسه والإفادة من ثقافة العصر ومنجزاته، بل في الأسلوب الذي خلق هذه الازدواجية وأدى إلى الارتباك الحاصل من تشتت وتفكك وتضارب. فالإصلاح يجب أن ينطلق من القديم نفسه في تطويره وتجديده وتأهيله للتعامل مع ثقافة العصر وتحدياته[21].

باستراتيجية «المزج الثقافي» يمكن مواجهة مشكلة الازدواجية، وذلك يتحقق بـ «إدراك ما في الموروث من قابلية لاستيعاب ما يثبت من الوافد

(19) المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ٩٠. قارن ذلك بـ: البشري، **الحوار الإسلامي العلماني**، ص ٢٩.

(20) البشري، **ماهية المعاصرة**، ص ٩١.

(21) انظر: طارق البشري، «**الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**،» في **المسألة الاسلامية المعاصرة**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥)، ص ٦.

نفعه للجماعة». وهو ما يكفل القدرة على تحديد الثوابت والمتغيرات في عملية الإصلاح، فالموروث يمثل «الإطار المرجعي» والأصول والثوابت، ويحمل «الذات الحضارية» الممتدة عبر التغييرات والتعديلات، وهو ما يؤدي إلى «التجدد الحضاري»، بمعنى قدرة حضارةٍ ما على استيعاب الجديد والاستعاضة بالمناسب عن غير المناسب[٢٢].

وفقاً لهذه الرؤية، يرى أنّ الإسلاميين كانوا يخلطون بين الديمقراطية باعتبارها إطاراً نظامياً ومرجعيتها الوطنية والعلمانية، وإطلاق إرادة المجلس النيابي من كل قيد مرجعي يمكن أن تفرضه الشريعة الإسلامية. والأصل أن يتم التمييز بين النموذج النظمي والإطار المرجعي لحضارة معينة، مما يساعد على حل العديد من المشكلات التي تعوق الاستفادة من الآخرين[٢٣].

وإذا كان يرفض الازدواجية أو تدمير القديم من أجل الجديد؛ فإنه يرى بأنّ الإصلاح في المجتمعات العربية والمسلمة لا يتأتى من خلال الأفراد، بل من خلال البنى الاجتماعية القائمة والجماعات الموجودة على أرض الواقع، بخلاف التجربة الغربية القائمة على الفردية[٢٤].

ففي الوقت الذي تعني فيه الحرية في الغرب «الفرد ضد الجماعات والسلطة»، فإنّها تعني لدى البشري في المجتمع الإسلامي حرية الجماعات ضد السلطة «إنّ مما أتانا من الغرب وافداً تصور أنّ الفرد هو الوحدة الاجتماعية الأولى، هو لبنة مستقلة يمكن أن توضع في مواجهة غيرها، والمجتمع مجتمع أفراد. وبهذا المنطلق يميل بنا التصور إلى توضيح أن تحرر الفرد هو تحرر من المؤسسات الجمعية للأسرة والحرفة والجماعة الدينية والجماعة الإقليمية... الخ. وتوضع حرية الفرد في مواجهة ذلك بدلاً من أن توضع قضية الحرية بوصفها قضية حرية الجماعة من سيطرة المعتدين عليها»[٢٥].

---

(٢٢) البشري، ماهية المعاصرة، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢. قارن ذلك بـ: البشري، الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ٢٧.

(٢٥) البشري، ماهية المعاصرة، ص ٣١ ـ ٣٢.

رابعاً: مأزق «النخبوية» وفقدان البوصلة مع «الجماهير»

يمكن تلخيص مرتكزات هذا الخطاب في الإصلاح السياسي من خلال محاور رئيسة:

الأول، التركيز على بناء «الجماعة الوطنية»، التي تحمل المشروع الوطني العام، وتتجاوز الانقسامات الاجتماعية والسياسية.

الثاني، «التكاملية» في أوليات الإصلاح ومجالاته، والربط بينها لتتضافر معاً، من الإصلاح الداخلي في المجال الثقافي والسياسي إلى التوحد لمواجهة المخاطر الخارجية.

الثالث، مواجهة أزمة «الازدواجية»، بالبحث عن عوامل تجميع الأفكار ـ القوى الدينية والوطنية معاً ـ وإعادة تفعيل البنى الاجتماعية والثقافية، وتأهيلها لمواجهة تحديات العصر.

الرابع، رفض العنف والعمل المسلّح في الإصلاح السياسي، والتركيز على الجانب الثقافي والتنويري لمواجهة هذه الظاهرة.

على الرغم مما تحظى به هذه الأفكار من احترام واعتبار لدى شريحة واسعة من السياسيين والمثقفين، إلّا أن صداها يتردد غالباً في الأوساط النخبوية المحدودة، لا في الأوساط الشعبية، فلا يكاد صوتها يصل إلى شرائح واسعة من المجتمع تتأثر وتتحرك بدرجة أكبر مع النداءات السياسية السلفية والإخوانية.

ربما يفسِّر ذلك أنّ هذه المجموعة لا تمثل حزباً سياسياً له أطره التنظيمية، التي تتغلغل في أوساط المجتمع وتحرك مجموعات أخرى. لكن أيضاً لا يمكن استبعاد أنّ «اللغة التنظيرية» الفكرية التي يقدّم الخطاب في أطرها ومفاهيمها ليست سهلة على «رجل الشارع» العربي، الذي يتأثر أكثر باللغة الخطابية الوعظية التي تصل معانيها بصورة أسرع وأسهل، في جوّ معدلات عالية من الأمية وضعف القراءة والكتابة في العديد من المجتمعات العربية والمسلمة.

الفجوة التي تفصل بين هذا الخطاب الإسلامي والشارع تردم من خلال

إقامة حلقات الوصل مع الشارع، بوجود إما نخبة مثقفة من الوعاظ والفقهاء والدعاة والسياسيين الحركيين، الذين يهضمون هذا الخطاب ويقدمونه بلغة أقرب إلى الشارع، وإمّا من خلال تبنّي حركات إسلامية شعبية له، وتدريسه في أطرها وتمريره في خطابها، أو من خلال حكومات عربية تتبناه وتدمجه في مناهج التثقيف والتنشئة والتدريس والتربية الوطنية.

خلاصات واستنتاجات

الإسلاميون ونقاشات «ما بعد المشاركة السياسية»(*)

مع مرور الوقت ابتعدت أغلب الحركات الإسلامية السياسية، التي تؤمن بالعمل السياسي، تحديداً جماعة الإخوان وشبيهاتها، عن مقاربة سيد قطب باتجاه القبول بالإصلاح السياسي المرحلي داخل اللعبة الديمقراطية، وهو ما أكدته المبادرات الإصلاحية الأخيرة، والعديد من خطابات قادة هذه الجماعات.

بالرغم من ذلك، لم تتخلّص هذه الحركات من معضلاتها، إذ واجهت حالة «الاستعصاء السلطوي» في أغلب المجتمعات العربية، التي ترفض حكوماتها التسليم بمخرجات اللعبة الديمقراطية وبمبدأ تداول السلطة، بل وتفننت في استخدام وابتكار الأدوات التي تعيق التحول الديمقراطي، حتى إن اقتضى ذلك تفريغ المؤسسات السياسية والعمليات الانتخابية من مضامينها باستخدام أساليب متعددة ومتنوعة.

يمكن النظر إلى «الترتيب المنخفض» لأغلب الدول العربية على سلّم

(*) العنوان مستوحى من ورشة عمل مغلقة عقدت في بيروت برعاية مؤسسة كارنيغي الأمريكية، في فندق جيفينور روتانا، بتاريخ ١١ ـ ١٢ نيسان/ أبريل ٢٠٠٩، وشارك فيها عدد من القيادات الإسلامية (من جماعة الإخوان في مصر والأردن، والتجمع اليمني للإصلاح، وجمعية الوفاق البحرينية، وحزب العدالة والتنمية في المغرب، وحركة مجتمع السلم في الجزائر والحركة الدستورية في الكويت) حيث ناقش المشاركون مواقف الحركات الإسلامية في ظل أزمة العلاقة مع الحكومات، بالإضافة إلى حقول أخرى كتداخل الدعوي بالسياسي والعلاقة مع الحركات السياسية العلمانية.. انظر: عمرو حمزاوي، «الإسلاميون في العالم العربي: النضج في ظروف الأزمة،» الحياة، ٢٣/ ٤/ ٢٠٠٩.

الديمقراطية العالمي لإدراك تخلف هذه الدول عن «موجات التحول الديمقراطي»، التي مرت بها المجتمعات المعاصرة، وهو ما يجعل من اختيار الحركات الإسلامية من اللعبة الديمقراطية في الوصول إلى السلطة بمثابة طريق مغلق في الراهن السياسي العربي[١].

هذا المحصول الضعيف للحركات الإسلامية في المسار الديمقراطي تقابله مواجهة معلنة في كثير من الأوقات مع الحكومات العربية، سواء اتخذت طابعاً أمنياً أو سياسياً، أو حتى اجتماعياً، من خلال ما يسمى «ضرب البنية التحتية» لهذه الحركات، والتي تشمل مؤسساتها الاقتصادية والخدماتية والوعظية، والعمل على إعادة هيكلة أدوارها ونفوذها الاجتماعي والسياسي[٢].

فضلاً عن ذلك، أتقنت أغلب الحكومات العربية فن العزف على وتر «الفزّاعة الإسلامية» في تعزيز تحالفها التاريخي مع الغرب والتأكيد على الصفقة السياسية ـ الأمنية المبنية القائمة على تبادل المنافع بين الطرفين، في مواجهة «البديل الإسلامي» الذي يحرّض تياراً واسعاً في دوائر التفكير والسياسة الغربية على أنه يمثل تهديداً لمصالح الدول الكبرى في المنطقة[٣].

ولم تقف حدود لعبة الحكومات عند ذلك، بل استغلت سوق الاختلاف والتنازع بين الحركات والجماعات الإسلامية وبدأت بتطبيق وصفات تدفع باتجاه ضرب هذه الحركات ببعضها، وتوظيف التقليديين والصوفيين في مواجهة الحركات الإسلامية المعارضة، فضلاً عن توظيف

---

(١) انظر: نجيب الغضبان، **التحول الديمقراطي والتحدي الإسلامي في العالم العربي، ١٩٨٠ ـ ٢٠٠٠** (عمّان: دار المنار، ٢٠٠٤)، ص ٧٠ ـ ٩٥، حيث يعرض لانتكاسات التحول الديمقراطي ودرجات الدول العربية على السلم الديمقراطي العالمي فضلاً عن طبيعة الأزمة البنيوية بين الحركات الإسلامية والحكومات العربية.

(٢) قارن ذلك بـ: خليل العناني، **الإخوان المسلمون في مصر.. شيخوخة تصارع الزمن!** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٧)، ص ١٥٣ ـ ١٧٧، وذلك حول الفصل المرتبط بحادثة الأزهر والمواجهة الأمنية والسياسية بين جماعة الإخوان والحكومة المصرية بعد حادثة طلاب الأزهر ومخرجات الانتخابات البرلمانية الأخيرة.

(٣) انظر: محمد أبو رمان، «إدماج الإسلاميين في السياسة العربية (الفرص والتحديات والعوائق)،» ورقة قدمت إلى: **المؤتمر الدولي نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني** (عمّان: مركز القدس للدراسات السياسية، ٢٠٠٧)، ص ٢١٥ ـ ٢٣٠.

الانقسامات الاجتماعية والثقافية في بناء توازنات تمنع من المضي في مشروع إصلاح بنيوي.

حالة «الانسداد السياسي» الحالية وضعت الحركات الإسلامية «الانتخابية» في منتصف الطريق، فلا هي تعتمد أساليب ثورية أو انقلابية فتُحدث تغييراً جذرياً في هذه النظم، ولا هي في المقابل قادرة على إحداث تغيير ملموس نوعي في المشهد السياسي العربي، مما أصاب الحركات الإسلامية نفسها بانتكاسات تنظيمية داخلية أو سياسية، يتبدّى ذلك في ظاهرة ما بات يطلق عليه «المد والجزر» في شعبية هذه الحركات وحضورها السياسي والاجتماعي[٤].

ومع التراجع المشهود في جماهيرية الحركات القومية واليسارية في «الشارع العربي» وبروز القوى الإسلامية، بشقيها السلمي والإحرابي، فإنّ المشهد السياسي العربي غالباً ما بات مسلوباً للعبة «القطة والفأر» بين الحكومات والحركات الإسلامية، وبدا الحراك الديمقراطي وكأنه يدور في «حلقة مفرغة» بين تحقيق هذه الحركات انتصارات انتخابية تكتيكية، ثم انقضاض الحكومات على هذه المكتسبات، وإعادة الحركات إلى «مربع الدفاع عن النفس» أو الشعور بـ «الخطر الوجودي»[٥].

«الحلقة المفقودة» في المشهد الحالي تتمثل في عجز الحركات الإسلامية عموماً عن تعبئة الشارع بصورة سلمية وبناء موجات من المدافعة المستندة إلى «ضغط شعبي» عام يُجبر الحكومات العربية على تقديم تنازلات وعقد صفقات «منتصف الطريق»، التي تسوق هذه الدول إلى تغييرات سياسية بنيوية تؤدي إلى تقوية دعائم الحياة الديمقراطية، كما حدث مؤخراً في دول تحولت باتجاه الديمقراطية، في أوروبا الشرقية.

---

(٤) Marina Ottaway and Amr Hamzawy, «Islamists in Politics: The Dynamics of Participation,» *Carnegie Papers* (Carnegie Endowment for International Peace), no. 98 (November 2008), pp. 19-22.

(٥) انظر حوار أجراه محمد أبو رمان مع فهمي هويدي تحت عنوان: «المفكر الإسلامي فهمي هويدي في حوار خاص لـ «المجلة»: الدولة الإسلامية ترف فكري!،» مجلة المجلة (١٧ أيار/ مايو ٢٠٠٧)، <http://al-majalla.com/SiteImages/NewsMain/1327.jpg>.

حيث يقول هويدي إنّ الحركة الإسلامية المصرية شغلت بالدفاع عن نفسها وعن وجودها ما لم يمكّنها من تطوير خطابها الفكري خلال المراحل السابقة.

هذه الحال، دفعت ببعض المثقفين الإسلاميين إلى التفكير في اجتراح حلول استثنائية خارج السياق المألوف، ولعل أبرز مثالين اثنين د. محمد سليم العوّا، الذي يتساءل عن جدوى المشاركة السياسية لدى جماعة الإخوان في مصر، في وقت لا تؤثر فيه كتلة تتكون من ثمانية وثمانين نائباً في تغيير السياسات العامة في البلاد، مقابل تعرُّض الجماعة لضربات أمنية وسياسية واقتصادية قاصمة.

ليصل العوّا من هذه المؤشرات الواقعية إلى دعوة الإخوان نحو التراجع عن المشاركة السياسية الفاعلة والاهتمام بالعمل التنموي الوطني العام، خارج السياق الحزبي لمواجهة التحديات الحقيقية التي يواجهها المجتمع المصري(٦).

دعوة مماثلة أطلقها د. عبد الله النفيسي حين دافع عن قرار إخوان قطر حلّ التنظيم والاتجاه إلى صيغة أخرى من العمل العام يتلاءم مع الطبيعة الاجتماعية القطرية، داعياً جماعة الإخوان إلى التفكير في هذه الخطوات التي تساعد على الخروج من الحلقة المفرغة في الصراع مع السلطات العربية اليوم(٧).

ربما تعكس دعوات هؤلاء المثقفين شعوراً «مبطّناً» بالمأزق السياسي العربي الراهن وعبثية الاستمرار في اللعبة الصفرية، التي لا تأتي بنتائج حقيقية، والعودة إلى رهانات «الإصلاحية الأولى» بالتركيز على تأهيل المجتمعات العربية وتخليصها من أمراضها ومشكلاتها، من خلال الإصلاح الديني والثقافي والتركيز على الأعمال الخيرية والتنموية، التي تنهض بهذه المجتمعات، وصولاً إلى مرحلة تكون قادرة فيها على مواجهة الحكومات العربية.

هذه الدعوات تفتح المجال أيضاً إلى ملاحظة يرصدها مراقبون وباحثون، في حقل الفكر الإسلامي المعاصر، وفحواها أنّ تركيز الحركات

---

(٦) انظر: محمد سليم العوّا، «أدعو الإخوان إلى ترك العمل السياسي،» أجرى الحوار إسلام عبد العزيز فرحات، موقع إسلام أون لاين، ١٠/ ٦/ ٢٠٠٧، <http://www.islamonline.net/servlet/ Satellite?c=ArticleA_C&cid=1181062529733&pagename=Zone-Arabic-Shariah%2FSRALayout>.

(٧) انظر: عبد الله النفيسي، «الحالة الإسلامية في قطر،» <http://www.alnefisi.com/Default. aspx?Pages=item&id=62>.

الإسلامية، الإحيائية (على حد تعبير د. رضوان السيد) غلب عليه سؤال الهوية الجامعة في مقابل تراجع الشواغل الإصلاحية والتنموية التي طبعت خطاب «الإصلاحية الأولى»، التي مثّلها كل من محمد عبده ورشيد رضا، والتي ركزت على أهمية الإصلاح الديني والمجتمعي والتعليمي، بدلاً من إهدار الوقت في العمل السياسي الذي لم يستكمل عدّته الاجتماعية، إن جاز التعبير[8].

في المقابل، ثمة مخارج أخرى من المأزق السياسي الراهن لا تقود إلى التخلي عن «الزحف الديمقراطي السياسي»، على حدّ تعبير الباحث نجيب الغضبان، بقدر ما تدفع إلى استكمال الطريق إلى نهايته أسوة بحزب العدالة والتنمية التركي، الذي تغلّب على معضلة «العسكر» بإعادة هيكلة شعارات وبرنامج ومواقف الحزب، باتجاه الاستنكاف عن الشعار الإسلامي والإعلان عن برنامج وطني شامل يضم فئات اجتماعية واسعة وفك شيفرة التحالف بين العسكر والغرب، من خلال اجتراح خطاب يشكك في جدوى التحالف التاريخي بين هذين الطرفين.

أردوغان وغول يشكّلان في النموذج الجديد لحظة انعطاف في المشروع السياسي الإسلامي، وإن كانت لا تحظى بقبول لدى كثير من الإسلاميين باعتبار أنّ ذلك تخلٍّ عن «هوية المشروع الإسلامية» من ناحية، وأنّها تتجاوز منطقة المتغيرات والعفو التشريعي والتلاعب فيها إلى مساحة الثوابت الدينية التي لا تقبل الاجتهاد أو الخروج عليها[9].

في المحصلة، لا يتصور بقاء الوضع الراهن، فالحكومات العربية تعاني أزمات بنيوية في الشرعية السياسية وفي فشل المشاريع التنموية والضغوط السكانية والاقتصادية، التي تضغط على عصب علاقتها بالمجتمعات وتجعلها

---

(٨) انظر: عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ١٥٣ ـ ٢١١، ورضوان السيد، **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٢٠٠ ـ ٢٢٣.

(٩) انظر: خالد حسنين، محمد أبو رمان ومنار الرشواني، **الجراحة التجميلية للعمل الإسلامي: «قراءة في تجربة حزب العدالة والتنمية التركي»** (عمّان: مركز دراسات الأمة، ٢٠٠٤)، ص ٦٠ ـ ٩٢. وقارن ذلك بـ: **إسلاميو تركيا العثمانيون الجدد: البدايات، المكونات، التحولات، المعادلات** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥)، ص ٨١ وما بعدها.

على صفيح ساخن. لذلك فإنّ التحدي الحقيقي أمام الحركات الإسلامية، باعتبارها القوى الشعبية الصاعدة، هو في مدى قدرتها على توظيف هذه الظروف والبحث عن اختراقات نوعية تعيد تعريف الراهن السياسي بصورة مغايرة للمشهد الحالي.

قد تكون دعوة طارق البشري إلى «الإسلامية الوطنية» أحد هذه الاكتشافات، التي لا تزال في إرهاصاتها بين الحركات الإسلامية والقوى السياسية الأخرى، وقد تساعد لاحقاً على بناء جبهات وطنية وتحالفات سياسية عميقة لتكثيف الضغط على الحكومات باتجاه إصلاحات بنيوية نوعية، لكن الوصول إلى تلك المرحلة يتطلب مراجعات إسلامية أيديولوجية وسياسية، وكذلك قراءة أدق للبيئات المحلية والدولية، التي تتحرك هذه الجماعات فيها.

في جميع الحالات والرهانات والخيارات؛ يبقى السؤال اليوم مفتوحاً أمام الحركات الإسلامية حول مرحلة «ما بعد المشاركة السياسية».